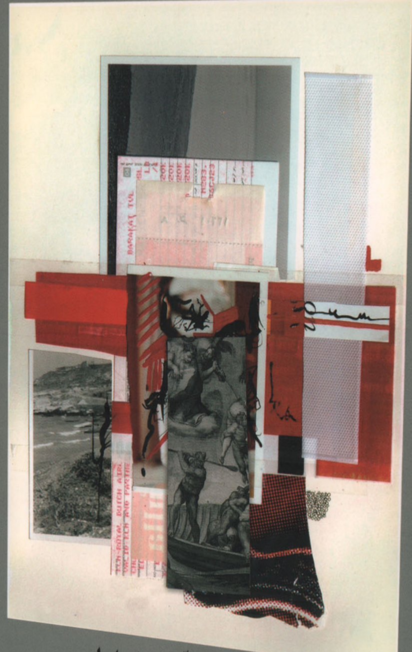
الأنسنية والنقد الديموقراطي

إدوارد سعيد



ترجمة : فوّاز طرابلسي

دار الآداب

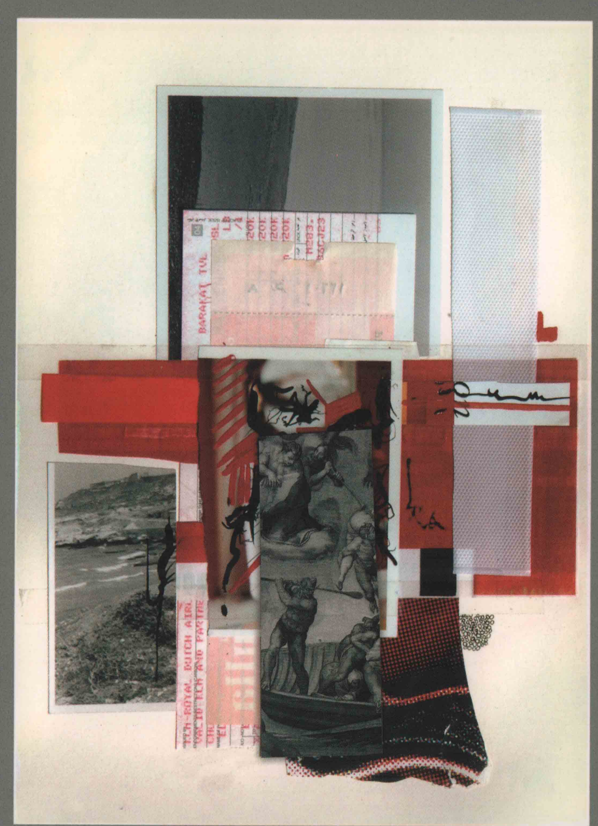
إدوارد سعيد

الأنسَنية والنقد الديموقراطي

دار الآداب

الأنسنية والنقد الديمقراطي

إدوارد سعيد



ترجمة : فوّاز طرابلسي

دار الآداب

الأنسنية والنقد الديموقراطي




مكتبة
الفكر الجديد

إدوارد سعيد

الأنسنية والنقد الديموقراطي

ترجمة: فوّاز طرابلسي

دار الآداب - بيروت

الأنسنية والنقد الديموقراطي

ادوارد سعيد/مفكّر فلسطينيّ

ترجمة: فواز طرابلسي

الطبعة الأولى باللغة العربية عام 2005

دار الآداب للنشر والتوزيع

ساقية الجنزير - بناية بيهم

ص.ب. 4123-11

بيروت - لبنان

هاتف: 861633 (01) - 861632(03)

فاكس: 009611861633

e-mail: d_aladab@cyberia.net.lb



الإهداء:

إلى ريتشارد پواريبه،

صديقاً عزيزاً، ناقداً كبيراً ومعلّماً




مكتبة
الفكر الجديد

المحتويات




مكتبة
الفكر الجديد

المقدمة

لشجاعته السياسية العظيمة، ولأنّه حطّم قلبَه الأسدَ تكراراً من أجل قضية الحرية الفلسطينية، ولأنّ الكثير من إنتاجه الأشهر والأوسع انتشاراً هو امتداد فكري لهذه المواضيع والنضالات السياسية، ولأنّه غالبًا ما عبّر في نثر ينتفض بنبرة درامية سياسية، سوف يبقى الميراث الفكري لإدوارد سعيد سياسيًا بالدرجة الأولى ـ ليس فقط في المخيّلة الشعبية بل ربما أيضًا في نظر البحث الأكاديمي. هذا أمر حتميّ ولعلّه هكذا يجب أن يكون. غير أنّ الكتاب الحالي، وهو آخر كتاب مكتمل كتبه، يسمح لنا بوضع ذلك الميراث في الإطار الفلسفي الأوسع لنزعته الأنسنية ـ ولعلّها «المذهب» الوحيد الذي ظلّ يعترف به بمُثُل عنيدة، على الرغم من أنّ التطورات الطليعية في مضمار النظرية الأدبية خلال العقود القليلة الأخيرة جعلت ذلك المذهب يبدو إيمانيًا وعاطفيًا.

نما هذا الكتاب من محاضرات ألقيت أولاً في جامعة كولومبيا في سلسلة أسّسها جوناثان كول نيابة عن «دار جامعة كولومبيا للنشر»، وها إنّ الدار تنشره كجزء من سلسلة «مواضيع كولومبيا في الفلسفة». إنّ استعراض الأهواء المدنية والانطباعات المثقَلة لمحاضرات سعيد محاججة عميقة ومتينة البنيان.

منذ أولى إرهاصات النزعة الأنسنية وصولاً إلى آخر نسخها الباقية وأكثرها أناقة في زماننا الحاضر، استمرّ عنصران من العمومية العريضة خلال الصياغات العقائدية المختلفة التي عرفَتْها. وفي نظرة استرجاعية، يمكن النظر إليهما على أنّهما قطباها المحدّدان. العنصر الأول هو طموحها للعثور على سمة ما أو سمات تميّز ما هو إنساني عن الطبيعة، مثلما تدرسها العلوم الطبيعية، وعن الماورائي والتجاوزي، كما يجري البحث عنهما في مرامي الفقه والميتافيزيق المطلقة. أما العنصر الثاني فهو الطموح إلى أداء فروض الاحترام لكل ما هو إنساني أينما وجد كائنًا ما كانت المسافة التي تفصله عن الحضور الأكثر



حيوية لما هو أضيق أفقًا. إنّ الحكمة القائلة «لا شيء إنسانيًا غريب عنّي» التي ما تزال تثير منّا المشاعر تعبّر عن بعض هذا الحنين، على الرغم من إلفتها الكبيرة (وعلى الرغم من الأسطورة عن أصلها البدائي).

يؤطّر هذان القطبان الخطوط المعقّدة والمتشابكة لهذا الكتاب، ويستظهران تخوم محاجته. في قطب، يستحضر سعيد باكراً من أجل استكشاف ما يميّز الإنساني، مبدأً من مبادئ ڤيكو القائل إنّ ما نعرفه المعرفة الجيّدة هو ما قد صنعناه وشكّلناه بأنفسنا ـ التاريخ. هكذا تكتسب معرفة الذات خصوصيّتها، لتحتلّ مكانها على حدة تجاه أشكال المعرفة الأخرى. فوحدهم البشر، في حدود معرفتنا، هم القادرون على مثل معرفة الذات تلك. في القطب الآخر، إلحاحًا منه على حكمة سينيكا، يغوص سعيد منذ البداية في الموضوع محذّرًا إيّانا من الكوارث الداهمة والتي حلّت بنا أصلاً، إذا ما نحن قدنا حياتنا العامة بما نحن مثقفون غير مبالين بالهموم التي يحملها أناس يعيشون بعيداً عن مواقع مصالحنا الذاتية في حواضرنا الغربية وغير مكترثين بالعذابات التي يعانونها.

مع أنّ هذين قد يكونان قطبين ثابتين نسبيًا في منظومة أفكار شديدة التغيّر نسمّيها «إنسانوية»، فهما ليسا متباعدين إلى ذلك الحدّ ولا هما عنصران منفصلان أو طارئان من عناصر النزعة الأنسنية. فلا بدّ من وصلهما معًا في نظرة متماسكة.

من أجل تجسير المسافة بينهما، يبلور سعيد نقاط انطلاق سرده، ففي قطب واحد، يستكمل نظرة ڤيكو الثاقبة مضيفًا إليها إضافة فلسفية مذهلة. لقد أضاء ڤيكو المقدرة الإنسانية المميّزة على معرفة الذات والطابع المخصوص لمعرفة الذات دون سائر أشكال المعرفة الأخرى. إنّ هذا الطابع الخاص، الذي تطوّر منذ زمانه في مصطلحات من مثل Verstehen أو Geisteswissenschaften أو «العلوم الاجتماعية»، كما نحبّ أن نسمّيها في أميركا، لم ينجح إلى الآن في أن يقدّم لنا أية لمحة مخصوصة عن دور الإنسانيات وعن مركزيّتها. على أنّ هذه بذاتها لا توفّر لنا حتى موضوع هذه المحاضرات ـ الأنسنية. ففي زعم سعيد أنّه قبل أن نضيف النقد الذاتي إلى معرفة الذات، وفي الواقع، قبل أن ندرك أنّ معرفة الذات إنّما هي من مصنوعات نقد الذات، فلا الإنسانية ولا مظاهرها الاختصاصية («الإنسانيات») تلوّحان في الأفق. وما يجعل هذه الإضافة وذلك الفهم الجديد ممكنين هو دراسة الأدب، فإذا ما صغنا الأمر على نحو تبسيطي، فإنّ دراسة الأدب، أي «النقد»، وهو سعي سعيد طوال حياته، عندما تستكمل معرفة الذات تؤدّي إلى تفتّح الملكة البشرية الفريدة الحقّة، وتلك الملكة هي قدرته على نقد الذات.

إذا التفتنا إلى القطب الآخر، يثور السؤال: كيف يمكن وصل الاهتمام بكلّ ما هو إنساني، وصلاً لا عرضيًا وإنّما ضروريًا، بتلك القدرة على نقد الذات؟ ولماذا لا يكون هذان القطبان مجرّد عنصرين متفرقين في فهمنا للمذهب الأنسني؟ جواب سعيد هو: عندما يتحرّر النقد في جامعاتنا من ضيق الأفق



فيقوم على دراسة التقاليد والمفاهيم العائدة إلى ثقافات أخرى، إذ ذاك ينفتح على موارد قد تصيّره نقداً ذاتياً، وهي موارد لن تتوافر طالما التركيز حميم ومغلق. من هنا فـ «الآخر» هو إذاً المصدر والمورد لفهم «الذات» على نحو أفضل وأعمق نقداً. ولذا كان من الأهمية بمكان أن نرى أنّ جاذبية المثال السينيكي عند سعيد لا يمكن أن يتقهقر إلى ضرب من صنمية «التنوّع» لذاته أو إلى اعتناق مرتجل أو «مجامِل» للدعوة الراهنة إلى التعدد الثقافي. بل هو مجرد خطوة في محاجة تبدأ مع ڤيكو وتنتهي مع أهمية المذهب الأنسني في الحياة والسياسة الأميركيتين. لن تلقى الدعوة إلى التعدد الثقافي دفاعًا أوسع علمًا ولا أرفع سمواً من ذلك الذي سوف تجده بين دفتَي هذا الكتاب.

ومع أنّ المحاجة معروضة بإيجاز فإنّها تبقى عميقة النفاذ وتعليمية. فمن خلال بنائه صلة منهجية بين قطبي المذهب الأنسني، كما يعرفهما سعيد، نستطيع أن نحلّ، أو أن نقطع على الأقل شوطًا قابلاً للقياس في عملية حلّ مسألة ظلّت معلّقة في نتاج ڤيكو ذاته ـ هي التوتر بين التاريخ والفاعلية. ولقد دأبت التاريخانية، وهي العقيدة التي خرجت من فلسفة ڤيكو، على تقديم ذلك التوتّر دومًا على نحو مغيظ. أن نعرف أنفسنا في التاريخ يعني أن نرى إلى أنفسنا بما نحن مواضيع؛ أن نرى إلى أنفسنا بالضمير الغائب بدلاً من أن نفكّر ونتصرّف بما نحن ذاتيات وقوى فاعلة بصيغة المفرد. وهذا هو التوتّر ذاته الذي يرجع صداه نقد كليفورد لعمل سعيد المبكّر، «الاستشراق»، الذي يستشهد به سعيد بسعة صدر في بداية هذا الكتاب وهو النقد القائل إنّ سعيد ـ خلال استنجاده بفوكو في ذلك الكتاب ـ لا يستطيع المصالحة بين إنكاره الذات والفاعلية الإنسانيين من جهة وبين نوازعه الفكرية الأنسنية من جهة أخرى. ولكن إذا كانت المحاجة التي أتحراها في المحاضرات فعّالة، وإذا كانت تمكّننا من العبور من تركيز ڤيكو على التاريخ إلى الأساس الكوزموبوليتي الكامل للنقد الذاتي، نكون قد قطعنا شوطًا طويلاً نحو التخفيف من تلك التوتّرات. فنستطيع آنذاك أن نتجاوز مجرد التوكيد إلى الادّعاء ببعض الحقّ، كما يفعل سعيد. إنّ النقد كناية عن أمرين يبدوان متناقضين: إنّه فيلولوجيا، أي أنّه «تأريخ» للكلمات و«استقبال» للتقاليد، وهو في الآن ذاته «مقاومة» لتلك التقاليد ولمستودع الأعراف التي تراكمها الكلمات.

هكذا، فتلك المحاجة تمنح المذهب الأنسني زخمه والعَضَل الفلسفي، مثلما تمنحه راهنيّته وجدواه السياسيين، وتصرم أية صلة تجمعه بالعقيدة الجبرية التي كانها في القرن الأخير ـ ثم إنّها تمحض الذين خاب أملهم من تلك العقيدة، أو ملّوا منها ببساطة، تمحضهم ما يتطلّعون إليه بما هو أكثر حيوية وأهمية من الشكليات والنسبيات الجرداء التي سادت خلال السنوات الأخيرة. على هذه جميعها يجب أن نكون جميعًا جدّ ممتنين لإدوارد سعيد.

عقيل بِلغرامي




مكتبة
الفكر الجديد

توطئة

ألقيتُ الفصول الثلاثة الأساسية التي يحتويها هذا الكتاب بداية، بما هي سلسلة محاضرات، في جامعة كولومبيا في كانون الثاني/يناير ٢٠٠٠، وهي سلسلة سنوية ترعاها الجامعة و«كولومبيا يونيفرسيتي پرس» [دار نشر كولومبيا الجامعية] عن أوجه مختلفة من الثقافة الأميركية. جاءت الدعوة الأساسية من عميد الهيئة التعليمية جوناثان كول، وهو صديق عزيز وزميل قديم في كولومبيا ساعد التزامه بالمقاييس الأكاديمية وبالبحث الحرّ في جعل جامعتنا تتبوأ ذلك المكان الاستثنائي الذي باتت تتبوأه الآن. خلال شهري تشرين الأول/أكتوبر وتشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٢، وسّعتُ تلك المحاضرات لتصير أربعًا وعدّلت من التركيز ليس فقط لأضمّ إليها محاضرة رابعة (أضيفت في هذا الكتاب بما هي الفصل [الرابع] عن رائعة إيريتش آورباخ الإنسانية «محاكاة») بل لكي تستوعب أيضًا ما طرأ من تغيُّر على المناخ السياسي والاجتماعي.

ألقيتُ هذه المحاضرات الأربع بدعوة كريمة من «مركز الأبحاث في الفنون والعلوم الاجتماعية والإنسانيّات» الذي يرأسه البروفسور أيان دونالدسون في جامعة كمبردج، حيث تمتّعنا زوجتي مريم وأنا بالضيافة الرائعة لكلية كينغز كولدج. وأودّ الإعراب عن امتناني الشديد إلى أيان وغرازيا دونالدسون لدفئهما ولروحهما الرائعة، وإلى ماري روز شيادل وميلاني ليغات من «مركز الأبحاث» إيّاه لحفاوتهما الاستثنائية ومساعدتهما



العملية. أما بالنسبة لعميد الهيئة التعليمية، بات بايتسون، وإلى زملاء كينغز كولدج، فلا نكاد نجد الكلمات للتعبير عن امتناننا لضيافتهم خلال فترة كانت بالنسبة لي فترة متعبة. ومن سخرية الأمور أنّ سلسلتي المحاضرات في نيويورك وكمبردج ألقيتا خلال فترات مكثّفة من العلاج الكيماوي ونَقْل الدم، ما جعلني أحتاج حقًا، وأقدّر فعلاً، كل العون التي أغدق عليّ. وها أنا قد أعدت صياغة المحاضرات وأتممتُ مراجعتها بقصد النشر.

تدخّلتْ بين التاريخين المذكورين أعلاه أحداث ١١ أيلول ٢٠٠١ التي أطفتْ مناخًا سياسيًا متغيّرًا على الولايات المتحدة، وعلى سائر العالم بِنِسَبٍ متفاوتة. فالحرب ضدّ الإرهاب، والحملة العسكرية على أفغانستان، والغزو الأنكلو ـ أميركي للعراق: كلّها خلقت عالمًا من العداوات المتصاعدة، وموقفًا أميركيًا أكثر عدوانية تجاه سائر دول العالم، وأورثتني ـ أنا ذو الخلفيّة الثنائية الثقافة ـ نزاعًا أكثر احتدامًا بين ما يسمّى «الغرب» و«الإسلام»، وهما عنوانان كنت قد اكتشفتُ أنّهما مضلِّلان ويصلحان لأغراض تعبئة الأهواء الجمعية أكثر منهما للفهم الواضح، اللهم إلاّ إذا جرى تفكيكهما تحليليًا ونقديًا. ذلك أنّ الثقافات تتعايش وتتفاعل على نحو مثمر فيما بينها أكثر مما تتقاتل. وأنّ هذه الصفحات إن هي إلاّ سعي للمساهمة في فكرة الثقافة الإنسانوية بما هي تعايش ومشاركة. أما إذا كنتُ سأنجح في ذلك أم لا، فكل ما أستطيع قوله إنّني راضٍ لأنّني قد حاولت.

بسبب تلك الظروف الشخصية والعامة، لا تدّعي محاضراتي عن المدرسة الأنسنية الأميركية، وأثرها على العالم الذي فيه نعيش، أنّها القول الفصل في المسألة ولا هي دعوة إلى النضال. طبعًا، سوف أترك الصفحات التالية تتحدّث عن نفسها بنفسها، ولكنِّي أودّ أن أقول إنّني حاولت بطريقة استرجاعية مناقشة تلك الأوجه من موضوعي الضخم التي تعنيني أكثر من سواها. فمثلاً، كنت أعجب دومًا كيف وبأية طريقة يتصل المذهب الأنسني، الذي يُرَى إليه عادة بما هو حقل للسعي مغلق إلى حدّ كبير، بالأبعاد الأخرى من السعي الفكري دون أن يتحوّل إلى ما يشبه علم الاجتماع أو العلوم السياسية؛ وهذا ما أناقشه في الفصل الأول. لما كنت طالبًا جامعيًا وأستاذًا في



الإنسانيات لعدة عقود منقضية، أعتقد أنّه من الأهمية بمكان أن آخذ في الاعتبار أنّ عالم تربيتي والعالم الذي نعيش فيه الآن يختلفان أيما اختلاف، حيث الواجبات المترتبّة آنذاك على المثقف الأنسني متفارقة على نحو فاقع عما هو متوقع منه الآن، فكم بالحري الحال بعد ٩/١١. وهذا ما أعالجه في الفصل الثاني. أما في الفصل الثالث، فأناقش الدور الحاسم للفيلولوجيا، الذي أستخدمها، جنبًا إلى جنب مع وصف لقراءة مقرّبة نبيهة ومتخيّلة، على أمل أن يصير التدرُّب المنفتح على الإنصات لما يقول النص (يجمع إلى الانفتاح مقدارًا من المقاومة) هو الطريق الملكية للإدراك الإنسانوي بأرحب معانيه وأفضلها.

وقد أضفتُ فصلاً جديدًا يخدم بما هو قفلةٌ للكتاب بعنوان «الدور العمومي للكتاب وللمثقفين»، وهو نص كُتِب أصلاً لمناسبة أكاديمية، هي ندوة عن جمهورية الآداب عقدت في أكسفورد في أيلول/سبتمبر ٢٠٠٠. ومع أنّ التغيُّرات الأساسية التي طرأتْ على هذا النص تعكس المناخ الخاص الذي فرضته علينا أحداث ٩/١١ الرهيبة، أُسجّل أنّ المحاجة الجوهرية تبقى كما كتبتها أصلاً.

إدوارد وديع سعيد

نيويورك، أيار/مايو ٢٠٠٣




مكتبة
الفكر الجديد

١ ـ في رحاب الأنسنية

أودّ مباشرة هذه السلسلة من التأمُّلات بالقول فورًا إنّي، لعدة أسباب قاهرة إلى هذا الحدّ أو ذلك، سوف أركّز على المدرسة الأنسنية[١] الأميركية، على الرغم من اعتقادي أنّ قسمًا كبيرًا من محاجتي ينطبق على سائر البلدان أيضًا. لقد عشت في الولايات المتحدة خلال القسط الأوفر من حياتي البالغة، وكنت، خلال العقود الأربعة الأخيرة، مدرّسًا وناقدًا وباحثًا ملتزمًا بالفكر الأنسني. ذلك هو العالم الذي أعرفه أكثر من سواه.

ثانيًا، إنّ أميركا، بما هي القوة العظمى الوحيدة المتبقية في العالم، تطرح على المفكّر الأنسني تحديات ومطالب خاصة مختلفة عن تلك التي تطرحها أية أمة أخرى. على أنّ الواضح، مع ذلك، أنّ الولايات المتحدة، بما هي مجتمع مهاجرين ليست مكانًا منسجمًا، وذلك أيضًا جزء من خليط الأسباب التي يتعيّن على المفكّر الأنسني الأميركي أخذها في الاعتبار.

---

١ ـ نعتمد هنا تعبير «الأنسنية» للدلالة على المذهب الفكري الذي يقول، تبعًا لأفكار النهضة الإيطالية، إنّ الإنسان هو أعلى قيمة، وفقًا لقواعد سوف يتعرّض لها الكاتب على أكثر من وجه. في المقابل، «الإنسانيات» هي مادة الدراسة الجامعية التي تُعْنى باللغات والفنون والآداب والتاريخ. في معنى أكثر حصرًا، فالإنسانيات هي دراسة المؤلفات الكلاسيكية الإغريقية والرومانية. أما «الإنسانوية» فنستخدمها هنا للدلالة على الميل أو النزوع إلى الإنسانية أو ادّعائها. (كل الهوامش من وضع المترجم).



ثالثًا، نشأتُ في ثقافة غير غربية، ولما كنت برمائيًا أو ثنائي الثقافة، أجدني مدركًا بنوع خاص لمنظورات وتقاليد مختلفة عن تلك التي تُعتبر حصرًا أميركية أو «غربية». ولعل هذا ما يزوّدني بزاوية نظر متميزة بعض الشيء. فإنّي مهتمّ اهتمامًا كبيرًا، مثلاً، بالأسلاف الأوروبيين للمدرسة الأنسنية الأميركية وبالذين يصدرون عن «خارج» الحيّز الغربي، أو يُظن أنّهم خارجه، وسوف أتحدَّث عنهم في الفصلين الثالث والرابع وعن كيفية صدورهم عن خارج التراث الغربي بأشكال متعدّدة.

أخيرًا، طرأتْ على المشهد الأميركي، وربما أيضًا على سائر العالم، تغيّرات كبرى منذ أحداث ١١ أيلول ٢٠٠١ الرهيبة، بما حملته من عواقب وخيمة علينا جميعًا. إنّي آخذ تلك التغيّرات بالاعتبار هي أيضًا، ولكن المشهد الأميركي مميّز هنا أيضًا لأسباب بدهية.

الأمر الأخير الذي أودّ تسجيله بداية هو أنّ الموضوع الحقيقي لهذا الكتاب ليس الإنسانية بحدّ ذاتها، وهو موضوع أوسع وأكثر غموضًا مما أنا متحدِّث عنه هنا، وإنَّما هو الحركة الأنسنية والممارسة النقدية، أي الأنسنية بما هي توجّه عمل المثقف والباحث ـ المدرّس لمادة الإنسانيات في عالم اليوم المضطرب والعاجّ بالنزعات العدوانية والحروب الفعلية والإرهاب على أنواعه. فمن يقول مع جورج لوكاش الشاب إنَّنا نعيش في عالم متذرّر قد هجره اللّه، وإن لم يهجره معاونوه الكُثُر العاليّ الضجيج، يخاطر بالاعتراف بما هو دون واقع الحال.

إنّي أدرِّس مادتَي الأدب والإنسانيات في جامعة كولومبيا منذ العام ١٩٦٣، كما أسلفت، ولأسباب مختلفة، وفّرتْ لي كولومبيا مكانًا مميَّزًا أُشرفتُ من خلاله على الحركة الأنسنية الأميركية في القرن الذي أفل للتوّ وفي القرن الذي يبدأ. إنَّها الجامعة التي تقدّم، منذ واحد وثمانين سنة بدون انقطاع، مجموعة من المواد الأساسية قبل التخرُّجية، شهيرة بل أسطورية في تمثيلها التربية العقلية. والمُفاعل الشغّال في قلب هذا البرنامج، الذي تأسَّس سنة ١٩٧٣، هو سلسلة مواد تُدرَّس على مدار سنة كاملة عنوانها ببساطة «الإنسانيات». ومنذ عدة سنوات باتت تلك السلسلة تُعرَف باسم «الإنسانيات الغربية» تمييزًا لها عن مواد موازية معروضة تحت تسمية الإنسانيات



«الشرقية» أو «المشرقية» أو «غير الغربية». والفكرة التي تقول إنّ كل طالب من مستوى السنة الجامعية الأولى أو الثانية مقرَّر له أن يسجِّل هذه المادة الكثيفة من أربع ساعات في الأسبوع قد احتلّت موقعًا مركزيًا مطلقًا، لم يعد لأحد القدرة على التحكُّم به، في التعليم الجامعي بكولومبيا بأكثر من معنى إيجابي. وذلك بسبب النوعية الرئيسية والمركزية، بل التي تكاد أن تكون مخيفة، للقراءات المقرَّرة ـ هوميروس، هيرودوتس، إسكيلُس، يوريبيديس، أفلاطون وأرسطو، الكتاب المقدَّس، فيرجيل، دانتي، القديس أوغسطين، شكسبير، ثرفانتس ودوستويفسكي ـ وكذلك بسبب الوقت الطويل الذي يصرف ليس على قراءة هؤلاء المؤلفين الصعبين وتلك الكتب العويصة وحسب وإنَّما أيضًا على الدفاع عن مغزى قراءتها أمام العالم الواسع. وهكذا خرجتْ مادة الإنسانيات في كولومبيا ممَّا يسمَّى «حروب الثقافة» في السبعينيَّات والثمانينيَّات دون أن تصاب بأي خدش أو يطرأ عليها أي تغيير.

أذكر أنِّي دُعِيت، منذ حوالى عشرين سنة، للمشاركة في طاولة مستديرة تناقض برنامج الإنسانيات في الجامعة، كما أذكر جيِّدًا أنِّي كنت في أقلية من صوت واحد عندما انتقدتُ المادة لأنّها تُجبِر طلابنا على مواجهة النصوص اللاتينية والإغريقية والعبرية والإيطالية والفرنسية والإسبانية من خلال ترجمات غالبًا ما تكون غامضة وقليلة الرونق. وكان لسان حالي أنّ قراءة تلك الكتب الرائعة خارج أطرها التاريخية وعلى مسافات بعيدة من الصيَغ الأصلية التي بها كُتِبتْ، تحتاج إلى تفحُّص نقدي. واستطردتُ قائلاً إنّ ما يثير الشبهات المبرّرة هي أفعال الإيمان الدامعة العينين عن روعة تجربة قراءة دانتي ـ الأشبه بحنين أعضاء فرقة كشافة سابقين تقادَمَ عليهم العمر إلى الأيام الجميلة الخوالي عندما كانوا يتسلّقون «جبل واشنطن»[1]، أو يمارسون نشاطًا مماثلاً آخر يرتبط بالعادات الرعوية والتقاليد المخترعَة ـ أفعال إيمان تنضاف إلى الافتراضات غير النقدية عن «روائع الكتب» التي توزّعها المادة المقرَّرة، وقد باتت جزءًا عضويًا منها بطريقة أو بأخرى. على أنِّي لم أقترح التخلي عن المادة إطلاقًا، إنَّما أوصيتُ بالتخلي عن المعادلة السهلة بين «تقاليدنا» ـ «الإنسانيات» ـ

---

١ ـ جبل واشنطن: أعلى قمة في شمال شرق الولايات المتحدة. يبلغ ارتفاعها ٦,٢٨٨ قدم عن سطح البحر. وهو معلم طبيعي رئيسي من معالم الولايات المتحدة الأميركيَّة.



وبين «روائع الكتب». ذلك أنّه توجد تقاليد «أخرى»، وبالتالي إنسانيّات أخرى، تستحقّ تأكيدًا أخذها بالاعتبار، بطريقة أو بأخرى، واستيعابها للتخفيف من وطأة المركزية غير المستحقّة التي تحتلّها، في الواقع، خبيصةٌ تتكوّن منها «إنسانيّتنا نحن». ومن جهة أخرى، تكمن فضيلة مادة الإنسانيات في أنّها توفّر لطلاب كولومبيا أساسًا مشتركًا للقراءة. فإذا ما نسوا محتويات الكتب لاحقًا (وهو ما يحصل لغالبيّتهم) يكونون قد نسوا على الأقل محتويات الكتب ذاتها، كما قال لي زميلي الراحل ليونيل تريللنغ[1]. لم أرَ فيما قاله تريللنغ حجة مفحمةً أول الأمر، ولكن قياسًا إلى اقتصار القراءة في العلوم الاجتماعية والعلوم التطبيقية على الكتابات التقنية، بتّ أسلّم بها حجّة مفحمة على الرغم من كلّ شيء. ولقد وافقت منذ ذاك الحين على لبّ ما تتميّز به مادة الإنسانيات، وهو تعريفها الطلاب بأمّهات الأعمال الأدبية والفلسفية في الثقافات الغربية.

إذ أذكر تريللنغ هنا فمن أجل المزيد من إبراز استحقاق كولومبيا في مجال الفكر الأنسني. فهي جامعة تفاخر، على امتداد فترة زمنية لا يستهان بها، بجمهرة من الأكاديميّين الأنسنيّين المرموقين، سعدتُ بالعمل معهم أو بمزاملة العديد منهم، فبالإضافة إلى تريللنغ ذاته، أكتفي بذكر الذي عرفتهم أو تزامنتُ معهم فقط كأساتذة مرموقين عندما جئت نيويورك عام ١٩٦٣: مارك ڤان دورن، جاك برزون، ف.ف. دوپي، أندرو شيابي، موزس هداس، جلبرت هيغت، هاوارد پورتر، پول أوسكار كريستيلار، ماير شاپيرو، روفوس ماثيوصن، كارل ـ لودڤك سيلِغ وفريتز سترن والعديد غيرهم. والأكيد أنّ معظم هؤلاء الباحثين الذي لم يكونوا فقط مفكّرين أنسنيّين بكل ما للكلمة من معاني، وإنّما كانوا مبرّزين أيضًا بما هم نماذج راقية للفكر

---

١ ـ ليونيل تريللنغ (١٩٠٥ ـ ١٩٧٥): ناقد أدبي وجامعي اميركي استوعب في نقده المناهج العلمنفسانيّة والسوسيولوجيّة والفلسفيَّة. انضمّ إلى جامعة كولومبيا عام ١٩٣١ ودرّس فيها إلى آخر أيامه. كتب دراسات عن أدب ماثيو آرنولد وإي. أم. فورستر وركّز على الفرويديَّة منهجًا في قراءة الأدب وله فيها كتابان **فرويد وازمتنا الثقافيَّة** (١٩٥٥) **وحياة واعمال سيغموند فرويد** (١٩٦٢). له رواية واحدة، **منتصف الطريق** (١٩٤٧) تصوّر التحوُّلات الأخلاقيَّة والسياسيَّة في العقل الليبرالي الأميركي في الثلاثينيَّات والأربعينيَّات من القرن الماضي.



الأنسني الأكاديمي في أكمل تجليّاته. وغالبًا ما كان البعض منهم، وتريللنغ خصوصًا، يتحدَّث نقديًا عن النزعة الأنسنية الليبرالية، على نحو مقلق أحيانًا، على الرغم من أنّهم، في أعين الجمهور وفي نظر زملائهم الأكاديميِّين والطلاب، مثّلوا الحياة الأنسنية في أغنى وأكثف تعبيراتها، متحرِّرة من الرطانة أو الاحترافية غير المبرّرة. قَبْل هؤلاء الرجال ـ وأقول «رجال» لأنَّ كولومبيا كانت، إلى ثماني عشرة سنة خلت، جامعة ذكورية أساسًا ـ عرفتْ الجامعةُ شخصيات متنوِّعة من أمثال جون ديوي وراندولف بورن وجويل سبرنغارن[1] الذين كان لأعمالهم في الفلسفة والفكر السياسي والأدب التأثير الكبير على التزام كولومبيا بفضائل الأنسنية الليبرالية، والأنسنية الراديكالية أحيانًا، بما هما من مكوِّنات الروح الديموقراطية والسعي المستمر نحو الحرية، ذلك السعي الذي أجاد زميلي وصديقي إريك فونر توثيقه أجود توثيق في أميركا في كتابه الممتاز **قصة الحرية الأميركية**[2].

يزوّدني الكثير مما ورد أعلاه بخلفية مناسبة لتنقيبي عن أهمية النزعة الأنسنية وعن مستقبلها في الحياة المعاصرة، وهو الموضوع الذي كرّستُ له هذه الصفحات. وهو دليل أيضًا على مدى غنى ذلك الحقل، ومدى المنافسة عليه، عبر العديد من المناقشات والسجالات والمشاريع البحثية عن دور النزعة الأنسنية ومادة الإنسانيات وموقعهما في اكتساح الحيّز العمومي خلال السنوات الختامية من القرن المنصرم وبداية هذا القرن.

---

١ ـ جون ديوي (١٨٥٩ ـ ١٩٥٢) فيلسوف البرغماتية والمربّي الأميركي الشهير الذي مارست كتاباته وتعاليمه تأثيرًا عميقًا على التعليم في الولايات المتحدة.

ـ راندولف بورن (١٨٨٦ ـ ١٩١٨) ناقد أدبي اشتهر بالدعوة إلى الرواية الملتزمة اجتماعيًا. وكان أحد أبرز وجوه المعارضة لمشاركة الولايات المتحدة في الحرب العالميَّة الأولى.

ـ جويل سبينغارن (١٨٧٥ ـ ١٩٣٩) ناقد أدبي وناشر ومربٍّ أفريقي أميركي. أستاذ الأدب المقارن في جامعة كولومبيا. من أعماله تاريخ **النقد الأدبي في النهضة الإيطاليَّة** (١٨٩٩) و**النقد الخلاق ومحاولات اخرى** (١٩٣١)، كان عضوًا بارزًا في «الرابطة الوطنيَّة لتقدّم الشعب الملوّن» من عام ١٩١٣ إلى حين وفاته. أنشأ جائزة سبينغارن تقدّم سنويًا لإنجاز متفوّق حقيقي أفريقي أميركي.

٢ ـ إريك فونر أستاذ التاريخ في جامعة كولومبيا وأحد أبرز المؤرّخين الأميركيِّين. يشدِّد في تأريخه على العلاقات المتبادلة بين التواريخ الفكريَّة والسياسيَّة والاجتماعيَّة وتاريخ العلاقات العرقيَّة الأميركيَّة. ويولي أهميَّة كبرى في كتابه **قصة الحرية الأميركيَّة** للنضال الشعبي الأميركي من أجل الحرية الذي خيض في المزارع والمصانع وخلال التحرُّكات المطلبيَّة والجماهيريَّة.



ليست لديَّ الرغبة ولا القدرة على تلخيص كل تلك الحجج أو وضع جردة مستفيضة بالمعاني المختلفة لمفردة «الإنسانية». أكتفي بملاحظة حضورها الانتهاكي في ما أقوله وبالإشارة إلى أنِّي سوق أستخدم ما قاله آخرون على نحو جدّ انتقائي. وتتقصّد محاجتي أن تكون استمرارًا، في إطار كولومبيا، لما قاله أسلافي وما فعلوه. وأسارع إلى القول إنّ هؤلاء الأسلاف قد جعلوا سنواتي في تلك المؤسّسة غنية جدًا وثمينة جدًا. وعلى الرغم من التزامي النضال من أجل حقوق الإنسان في فلسطين، فإنِّي لم أدرِّس في كولومبيا أي مادة غير مادة الإنسانيات الغربية، والأدب والموسيقى خصوصًا، وإنِّي أنوي الاستمرار في تدريس تلك المواد ما استطعت إلى ذلك سبيلاً. على أنِّي أعتقد في الوقت ذاته أنّ الوقت قد حان، بالنسبة لي على الأقل، لكي أعيد النظر بالمكانة التي تحتلّها النزعة الأنسنية، وإخضاعها للتمحيص وإعادة الصياغة، فيما نحن متّجهون إلى الألفية الجديدة حيث ظروف عديدة جدًا يطرأ عليها من التغيّرات الدرامية ما يحوِّل المشهد كلّه تحوُّلاً كليًا.

لذلك، فما يلي في الفصل الأول تأمُّلٌ مستفيض في ذلك النطاق من النزعة الأنسنية القابل للاستخدام بما هو ممارسة مستدامة لا مجرد عملية استحواذ، وتفكُّرٌ في ماهية النشاط الأنسني بديلاً من تقديم لائحة بالصفات المرغوب توافرها في الملتزِم بالحركة الأنسنوية، نظرًا لسلسلة كاملة من الادعاءات والادعاءات المضادة يقدّمها باسم النزعة الأنسنية ومادة الإنسانيات الزاعمون النطق بلسانهما.

في الفصل الثاني، أحاول تقديم تقرير عن التغيُّرات الضخمة التي طرأت على أساس الممارسة الأنسنية خلال السنوات الختامية من القرن العشرين، تغيُّرات تستدعي الإفصاح عنها بطريقة منهجية صارمة لكي نفهم ما نستطيعه وما لن نستطيعه الآن باسم النزعة الأنسنية وتحت رعايتها.

يبحث الفصل الثالث في فقه اللغة ـ الفيلولوجيا ـ وهو فرع معرفي يوحي بأنّه مفوّتٌ، مع أنّه يفرض نفسه فكريًا بقوة ولا يستحقّ الإهمال الذي يتعرّض له الآن. وسوف أقترح أنّ فقه الكلام يحتاج إلى تجديد صلته بالمشروع الإنسانوي في الولايات المتحدة اليوم وأن تتفعّل تلك الصلة وتتوثّق.



أخيرًا، سوف أتحدَّث عن أعظم كتاب في الممارسة الأنسنية الشاملة منذ الحرب العالمية الثانية، وهو كتاب **محاكاة** لايريش آورباخ، مبينًا كيف لا يزال هذا الكتاب يشكِّل بالنسبة إلينا مثالاً مستدامًا في أيامنا هذه[١].

أودّ التشديد مجدّدًا على أنِّي إعالج هذا الموضوع لا من قبيل التأريخ للحركة الأنسنية، أو كرصد لكافة معانيها الممكنة، وبالتأكيد ليس على سبيل التفحُّص الدقيق لعلاقتها الميتافيزيقية بـ «كائن» بدئي - على طريقة هايدغر في «رسالة عن الفكر الأنسني». ما يهمني هو الأنسنية بما هي ممارسة يستخدمها مثقفون وأكاديميون يريدون معرفة ما هم فاعلون وما الذي يلتزمون به كباحثين يرغبون أيضًا في ربط تلك المبادئ بالعالم الذي يعيشون فيه كمواطنين. وهذا يستدعي بالضرورة مقدارًا لا بأس به من التأريخ المعاصر وشيئًا من التعميم الاجتماعي - السياسي، بل يحتاج فوق هذا وذاك إلى الوعي الحادّ للسبب الذي يجعل من الحركة الأنسنية مهمّة لهذا المجتمع في هذا الوقت بالذات، أي بعد انقضاء أكثر من عشر سنوات على نهاية الحرب الباردة، وفيما يشهد الاقتصاد الكوني تحوُّلات أساسية، ويولد مشهد ثقافي جديد، بما يكاد يتجاوز كل تجاربنا السابقة إلى يومنا هذا. فالحرب على الإرهاب والحملة العسكرية الكبيرة في الشرق الأوسط - وهي جزء من عقيدة عسكرية أميركية جديدة تقوم على الضربات الاستباقية - ليستا الأقل شأنًا بين الظروف المتغيّرة التي يتعيّن على الفكر الإنساني أن يواجهها بطريقة أو بأخرى. أضف إلى ذلك أنّ ثمة من يحثّنا دومًا على التأمُّل في مغزى الأنسنية في وقت يعجّ فيه الخطابُ السائد بمفردات تنطوي في صميمها على نعت «إنساني» (بمعنى «ذو مشاعر إنسانية» و«ذو نزوع إنساني» أي أنّه «إنسانوي»). فإنَّ قصف قوات الحلف الأطلسي ليوغسلافيا عام ١٩٩٩، مثلاً، قد وصف بأنّه «تدخُّل إنساني» على الرغم من أنّ العديد من نتائجه فاجأ الناس بعميق توحُّشه. ويُنْقل عن مثقف ألماني أنّه وصف فترة تدخل الحلف الأطلسي تلك بأنّها شكل جديد من «الإنسانية العسكرية». فلماذا كان التدخُّل هناك «إنسانويًا» «وذا أهداف إنسانية» ولم يكنه في رواندا أو تركيا، مثلاً، حيث التطهير العرقي والقتل الجماعي

---

١ - راجع الفصل الرابع المكرّس لايريش آورباخ وكتابه **محاكاة**.



يجـريان على نطاق واسع؟ وعلى الغـرار ذاته، يقـول دينيس هـاليـداي، المسـؤول الكبيـر السـابق في الولايات المتحـدة، والمشـرف على إدارة برنـامج النفط مقـابل الغـذاء في العـراق، إنّ نتائج العقوبات كانت «غير إنسانيـة ونازعة إلى الإبادة الجماعيـة» وهو رأي أدّى به إلى الاستقـالة من وظيفتـه على سـبيل الاحتجـاج. ومع ذلك، فـإنّ هذا الـرأي، والمصيـر البـائس الذي لقيـه الشعب العـراقي (فيـمـا كان صدّام حسين يراكم الثـروات خلال العقوبات) بالكاد وردا في الخطاب السـائد خلال الاستعداد للحـرب المقتـرحة، حتى عندما كان «تحـرير» شعب العـراق واحدًا من أهدافها. ثم إنّنا، معشـر البـاحثين والأساتذة، نعتقد أنّه يحقّ لنا تسمية ما نقوم به على أنّه «إنسانوي» وتسميـة ما ندرّسه مـادة «الإنسانيـات». فهل لا تزال تلك العبـارات قابلة لـلاستخدام، وإذا كـان الأمر كذلك فـبـأي طريقـة؟ وكـيف إذًا نسـتطيع أن ننظـر إلى الأنسنيـة بما هي نشـاط في ضـوء ماضيها ومستقبلها المحتمل؟

منذ ١١ أيلول، أرخى الإرهاب والعقيدة الإرهابية بكل ثقلهما على الوعي العمومي بإصـرار مدهش. في الولايات المتحدة، كان التركيز الرئيسي على التمييز بين «خيرنا» و«شرّهم». فقال جورج بوش: إما أن تكون معنا وإما أن تكونوا ضدّنا. نحن نمثّل الثقافة الإنسـانيـة، وهم العنف والحقـد. نحن المتحـضّرون، وهم البـرابرة. واختلط بهـذا كلّه افتراضـان خـاطئان: يقول واحدهمـا إنّ حضـارتهم (الإسـلام) عميقـة العداء لحضـارتنا (الغـرب)، وهي أطروحـة مبنيّة بشيء من الغمـوض على أطروحـة صـامـوئيل هـانتنغتن المبتذلة والاختـزاليـة إلى حدّ بائس عن صدام الحضـارات. والثـاني هو الفكرة العبثيـة القـائلة إنّ محـاولة تعريف الإرهـاب، بواسطة تحليل نظريّته السيـاسيـة أو حتى طبيعته، يعـادل تبـريـر الإرهاب. لست أريد أن أصـرف أيّ وقت على مـراجعـة هاتين الفكرتين أو محـاولة دحضهمـا، لأنّي مصدوم، بكلّ صـراحة، بمقدار تفاهتهمـا والسطحيـة. أكتفي بملاحظة حضورهما المستمرّ، وأنتقل إلى موضوع آخر.

إنَّ الوسيلة الأكثر مباشرة وعيّانية للبدء في تناول المجال الأنسني هي من طريق التـجـربة الشـخـصيـة. نُشِـرتْ واحدة من بواكيـر المراجعـات العـمـيقـة والوديّة لكتـابي **الاستشراق** في عام ١٩٨٠، بعد عامين على صدور الكتاب، بتوقيع جايمس كليفورد في



الدورية المرموقة **التاريخ والنظرية**[1]. وكليفورد، وهو سميّ وابن الباحث المختصّ في القرن الثامن عشر، جايمس كليفورد، أقدم زميل وصديق لي في دائرة اللغة الإنكليزية في كولومبيا. وما لبث كليفورد الابن أن نشر مراجعته تلك عام ١٩٨٨ بما هي أحد فصول كتابه النافذ **محنة الثقافة**. أما النقد الأساس الذي وجّهه كليفورد، وحظي بأكبر قدر من الاستشهاد، فهو ملاحظته وجود مفارقة كبيرة في صميم كتابي، هي النزاع بين انحيازي الإنسانوي المعلن والمؤكّد، وبين نزعة العداء للأنسنية التي ينطوي عليها موضوع الكتاب ومقاربتي لذاك الموضوع. ينعى عليّ كليفورد «الانتكاسة إلى أنماط التأصيل ذاتها التي يهاجمها [كتاب **الاستشراق**]» ويتذمَّر من أنّ الكتاب «متورّط، على نحو ملتبِس، بعادات الإجمال التي تتبعها النزعة الأنسنية الغربية» (كليفورد، ٢٧١). ويستطرد في مكان تالٍ من بحثه قائلاً إنّ «وضعيتي النقدية المعقّدة»، بما فيها من تنافرات، لا يمكن رفضها على أنّها مجرد شواذ من الشواذات، وإنّما هي عَرَضٌ من أعراض ما يعاني منه الكتاب من «محنة قلقة...» مضيفًا أنّ «مراوحاته المنهجية هي من خصائص تجربة تزداد شمولاً» (ص ٢٧٥). وهذه بالضبط هي الملاحظة التي تجعل كليفورد مفيداً إلى أبعد درجات الإفادة بما هو ناقد. والنقطة المثيرة هنا هي الطريقة التي بها يصف كليفورد الفكر الأنسني على أنّه متفارق أساسًا مع النظرية المتقدِّمة التي أشدِّد عليها بنوع خاص وأستلهمها، نظرية ميشال فوكو.. فيلاحظ كليفورد، عن حقّ، أنّ تلك النظرية المتقدِّمة قد تخلّصت، إلى حدٍّ كبير، من أنماط التأصيل والإجمال التي تغلب على الفكرة الأنسنية.

كان كليفورد على حقّ في غير وجه، لأنّ وفود النظرية الفرنسية إلى فروع الإنسانيات في الجامعات الأميركية والإنجليزية، خلال الستينيَّات والسبعينيَّات، أدَّى إلى إسداء هزيمة قاسية، إن لم نقل ضربة قاضية، للتراث الأنسني، على يد قوى البنيوية وما بعد البنيوية، وقد بشّرتْ هذه وتلك بموت الإنسان بما هو مؤلِّف، مؤكِّدة

---

١ ـ جايمس كليفورد: جامعي وأحد أبرز البحاثة الأميركيين وأكثرهم ابتكارًا في الأنثروبولوجيا، في كتابه **محنة الثقافة** (١٩٨٨) يتفحّص العلاقات بين الأدب والفن والأنثروبولوجيا. بحث وكتب كثيرًا في أثر التحرّر من الاستعمار على الثقافات المحليَّة. أما أعماله الحالية، فتركِّز على ردود أفعال السياسات المحلية على العولمة.



غلبة الأنظمة المعادية للأنسنية كما تعبِّر عنها أعمالُ ليڤي ستراوس وفوكو ذاته وورولان بارت. وإن شئنا استخدام المصطلح التقني الذي بناه عصرُ الأنوار على فكرة «الكوجيتو» عند ديكارت، جاعلاً منها مركز المعرفة البشرية، ومانحًا إيَّاها بالتالي القدرة على استبطان الفكر في ذاتها، قلنا إنَّ سيادة الذات قد اضطرّت لمواجهة التحدي الناجم عن تطويرات فوكو وليڤي ستراوس لأعمال مفكِّرين من أمثال ماركس وفرويد ونيتشه واللغوي فردينان دُسوسير. وقد أبانت تلك الكوكبة من الروّاد أنّ وجود أنظمة تفكير ونظر تتجاوز طاقات الذوات الفردية، والبشر الأفراد، القابعين داخل أنظمة من مثل «لاوعي» فرويد أو «رأس مال» ماركس، ما قد أفقدهم أية سيطرة على تلك الأنظمة، لم يبقِ لهم إلاَّ الخيار بين أن يستخدموا تلك الأنظمة أو أن تستخدمهم هي. وهذا يناقض طبعًا الفكر الأنسني في الصميم، ما أدّى إلى «الكوجيتو» الفردي، بل خفضه، إلى مرتبة الاستقلال الذاتي الوهمي أو الروائي.

وعلى الرغم من أنِّي كنت واحدًامن أوائل النقّاد الذين تناولوا النظرية الفرنسية وناقشوها في الجامعات الأميركية، فإنَّ كليفورد قد لاحظ عن حقّ أنِّي ظللت غير متأثِّر بما تحمله تلك النظريات من عداء للإيديولوجيا الأنسنية. وفي ظنِّي أنّ ذلك يعود خصوصًا إلى أنِّي كنت ولا أزال أمتنع عن اختزال النزعة الأنسنية إلى تيار من تيارات التأصيل والإجمال كالتي يتبيّنها كليفورد. ولا كنت مقتنعًا بالحجج التي قدّمتها البعدحداثية، على أثر نشوء البنيوية الضدّ أنسنية بمواقفها الرافضة لـ «كبريات سرديات التنوير والتحرير»، بحسب تسمية جان فرانسوا ليوتار الشهيرة. بل على العكس من ذلك، فإنَّ مقدارًا لا بأس به من نشاطيتي السياسية والاجتماعية قد طمأنني إلى أنّ البشر في أرجاء العالم الأربعة يمكن أن تحرّكهم أفكارُ العدالة والمساواة وهي لاتزال تحرّكهم فعلاً ـ وما انتصار جنوب أفريقيا في نضالها التحرُّري إلاّ أكمل مثال على ذلك ـ مثلما تحرّكهم الفكرة الملحقة القائلة إنّ مُثُل الحرية والتربية الإنسانية لاتزال تزوّد البشر الأكثر حرمانًا بالطاقة على مقاومة الحرب والاحتلال العسكري الظالمين، وعلى الإطاحة بالاستبداد والطغيان، وهما فكرتان لاتزالان تتمتّعان بالحياة الوفيرة والصحة الجيدة. وذلك على الضد من الأفكار السطحية (برأيي) وإن تكن نافذة، لنمط تبسيطي



وجذري من العداء للتأسيسية[١] يصرّ على أنّ الأحداث الحقيقية هي في أحسن الأحوال آثارٌ لغوية، وعلى الرغم من نسبية أطروحة نهاية التاريخ، فهذه وتلك يناقضهما الوَقْعُ التاريخي للفاعلية والعمل البشريِّين، ما يغنينا عن دحضهما التفصيلي. إنَّ التغيير هو التاريخ الإنساني والتاريخ الإنساني، كما يصنعه العمل البشري ويفهمه وفاقًا لذلك، إنَّما هو الركن الأساسي لمادة الإنسانيات.

كنت أعتقد آنذاك، وإنِّي لا أزال أعتقد الآن، أنّه يمكنك أن تكون ناقدًا للمذهب الأنسني باسم الفكرة الأنسنية، كما كنت ولا أزال أعتقد أنّ الفكر الأنسني، إذ يتعلّم من تجاوزاته المرتكبة خلال تجارب المركزية الأوروبية والأمبراطورية، قادر على صياغة نمط آخر من الأنسنية يكون كوزموبوليتيًا وعميق التجذُّر في اللغة والأدب غير الأوروبيِّين بطرائق تستوعب دروس الماضي الكبيرة كما أوردها أمثال إيريش آورباخ وليو سبتزر وبعدهما ريتشارد بواربيه[٢]، ويبقى مُنصتًا للأصوات والتيارات المنبثقة من الحاضر - والعديد منها شتاتي وعابر للحدود ومقتلَع - ومتفرّدًا في إنتمائه الأميركي في الآن ذاته. بناء على ما أرمى إليه هنا، فإنَّ صميم الأنسنية هو الفكرة العلمانية القائلة إنَّ العالم التاريخي هو من صنع بشر من رجال ونساء، لا من صنع ربّاني، وإنّه يمكن اكتناهه عقليًا وفق المبدأ الذي صاغه ڤيكو في **العلم الجديد** إذ قال إنَّنا ندرك فقط ما قد أنتجناه. وبعبارة أخرى، إنَّنا نستطيع أن نعرف الأشياء وفقًا للطريقة التي بها صُنِعت. تُعرَف صيغة ڤيكو باسم «معادلة الحقيقة - الفعل»، القائلة إنَّنا، كبشر في التاريخ، نعرف ما نحن صانعوه، أو بالأحرى، أن تعرف شيئًا ما يعني أن تعرف الكيفية التي بها صُنِع ذلك

---

١ - التأسيسيَّة في الفلسفة نظرية معرفيَّة تقول بأنَّ تبرير المعتقدات يرتكز إلى «معتقدات أساسيَّة» لا حاجة لها للتبرير لأنَّها تبرِّر نفسها بنفسها أي هي بديهيَّة. تأسيسًا على تلك المعتقدات الأساسية تقوم معتقدات أخرى تستمدّ مبرّراتها من المعتقدات الأساسية. تاريخيًا، شكّلت العقلانية أبرز منوّع من منوّعات المدرسة التأسيسيَّة لقولها بأنّ العقل هو مصدر المعرفة ومعيارها. والاستشهاد بديكارت في محلّه هنا، لأنَّ الفيلسوف الفرنسي قال بوجود حقائق تعرف باطنيًا فتشكّل بالتالي معارف تأسيسيَّة.

٢ - ليو سبتزر مؤرِّخ أميركي عمل بالدرجة الأولى على الذاكرة. ريتشارد بواربيه: يعتبره كثيرون أبرز ناقد أدبي أميركي في أيامنا هذه. أستاذ اللغة الإنكليزيَّة في جامعة راتجرز ومؤسّس الفصلية «راريتان» ورئيس تحريرها. من مؤلَّفاته **عالم في مكان آخر، روبرت فروست: عمل المعرفة، تصوير الذات، تجديد الأدب، والشعر والبرغماتية.**



الشيء، أن تراه من وجهة نظر الإنسان الصانع. من هنا أيضًا فكرة ڤيكو المسمّاة «الحكمة الشعرية». أي المعرفة التاريخية المبنية على قدرة الكائن البشري على إنتاج المعرفة، في مقابل استيعابه المستكين والإمتثالي والباهت لها.

بودّي التشديد بنوع خاص على واحد من اشتراطات ڤيكو. في مطلع **العلم الجديد**، تجده يقدّم لائحة وافية لـ «عناصر» أو مبادئ يقول إنّه سوف يستمدّ منها منهجه فيما تلا من صفحات. ثم يضيف «مثلما الدم يحيي الأجساد الهامدة، كذلك سوف تسري تلك العناصر في جسد علومنا وتحييها بكلّ تعقّلاتها عن الطبيعة المشتركة للأمم» (ڤيكو، ٦٠). وبعد لحظة، يبدو أنّه ينسف كل إمكانية للمعرفة إذ يلاحظ مبدأ أساسيًا يقول إنّه «بسبب الطبيعة غير المحدودة للذهن البشري، فالإنسان، متى تاه في [غياهب] الجهل، يجعل من ذاته مقياسًا للأشياء». والآن، ما من شك في أنّ ڤيكو كان يعتقد أيضًا أنّ المعرفة الإنسانوية كامنة في فكر بدائي ومنبثقة منه، أو ما يسمّيه بالفكر الشعري، ثم تتطوّر مع الوقت لتصير معرفة فلسفية. وإنّي أعتقد أنّه بالرغم من التقدّم، وبالرغم من اليقين والحقيقة اللذين تحملهما المعرفة اللاحقة، يتّخذ ڤيكو نظرة تراجيدية تقول إنّ الإنجاز البشري تخرّبه على الدوام «الطبيعة غير المحدّدة للذهن البشري». (وهذا مختلف كليًا عن فكرة جون غراي في كتابه **كلاب من قش: أفكار عن البشر وحيوانات أخرى** القائلة إنّ العلم يستطيع أن يستغني عن الفكر الأنسني على اعتبار أنّه مجرد معادل للإيمان بالتقدّم البشري. وفي اعتقادي أنّ هذه المعادلة الضيّقة بعيدة كل البعد عن أن تكون معادلة مركزية، هذا على افتراض أنّها ترد أصلاً خلال التفكير في الأنسنية). صحيح أنّه في مقدور المرء أن يكتسب الفلسفة والمعرفة، غير أنّ قابلية الذهن البشري لارتكاب الخطأ (بديلاً من تحسّنه المطّرد) مستمرة مع ذلك. لذا يوجد في المعرفة الانسانية دومًا شيءٌ غير مكتمل جذريًا، شيء مؤقت وناقص وقابل للطعن والمجادلة لا يتغافل عنه ڤيكو أبدًا، وهو ما يصيب كل الفكرة الأنسنية بخلل تكويني مأسوي لا قِبَل لها أن تتخلّص منه، كما أسلفنا. يمكن مداواة هذا الخلل والتخفيف منه بواسطة قواعد الدراسة الفيلولوجية والادراك الفلسفي، كما سوف نرى في الفصلين التاليين، ولكن لا يمكن مع ذلك تجاوزه. وبعبارة أخرى، نقول إنّه يجب الاعتراف بالعنصر الذاتي في المعرفة والممارسة



الأنسانويِّين والتصالح معه نوعًا ما طالما أنّ لا فائدة ترجى من محاولة تحويل الأنسنية إلى علم حيادي وحسابي. ومن الأسباب الرئيسية التي حَدَتْ بڤيكو إلى كتابة كتابه اعتراضه على أطروحة ديكارت التي تقول بإمكان وجود أفكار واضحة ومتمايزة متحرِّرة ليس فقط من الذهن الفعلي الذي يحويها وإنّما من التاريخ أيضًا. يعترض ڤيكو قائلاً إنّ تلك فكرة مستحيلة ببساطة فيما يتعلّق بالتاريخ وبالمفكر الأنسني الفرد. وفيما يصحّ تأكيدًا القول إنّ التاريخ لا يُختزل بمعوّقاته، فإنّ هذه المعوِّقات تلعب مع ذلك دورًا حاسمًا فيه.

ولا بدّ من أن نتذكّر أنّ النزعة ـ الضدّ أنسنية إذا كانت قد استحوذت على المشهد الفكري في الولايات المتحدة فذلك عائد جزئيًا إلى النفور الواسع النطاق من حرب ڤيتنام. ويعود بعض ذلك النفور إلى انبثاق حركة مقاومة للعنصرية وللإمبريالية عمومًا، وإلى جفاف مادة الإنسانيات الأكاديمية التي مثّلت، خلال سنوات، موقفًا من الحاضر لاسياسي ولازمني ونَسّاء (بل كان أحيانًا موقفًا مناوِرًا) فيما هي تشيد بعناد بمزايا الماضي، وبقدسية الأعراف، وبتفوّق صيغة «كما كنّا، على عوائدنا» ـ أي تفوُّقها على الظهور المقلق للدراسات النسوية والمِثْليّة والثقافية والبَعد إستعمارية على الساحة الفكرية والأكاديمية ـ بل إنّ ذاك النفور عائد فوق هذا كلّه إلى فساد الفكرة الأسّ لمادة الإنسانيات وفقدان الاهتمام بها. فإذا الموقع المركزي للروائع الأدبية بات مهدَّدًا الآن لا من الثقافة الجماهيرية وحدها وإنّما أيضًا من تنافر مكوّنات التيارات الفلسفية والسياسية واللغوية والعلمنفسانية والإناسية الحديثة العهد أو العاصية. والأرجح أنّ كل هذه العوامل قد لعبت دورًا كبيرًا في تشويه سمعة الإيديولوجيا الأنسنية وممارستها الملتزمة.

على أنّه يجدر الإصرار في هذه القضية وفي سواها على أنّ التهجّم على تجاوزات شيء ما، لا يعادل التخلّص من ذلك الشيء أو تدميره كليًا. من هنا كنت أرى أنّ تجاوزات الفكرة الأنسنية قد أساءت إلى سمعة ممارسيها دون أن تنال من سمعة الأنسنية ذاتها. إلاّ أنّه صدر، خلال السنوات الأربع أو الخمس الأخيرة، فيض من الكتب والمقالات كرِّستْ لتشخيص بائس لتوقعات مستحيلة التحقيق من مثل موت الأدب أو



إخفاق الأنسنية في الردّ بحزم كافٍ على التحديات المستجدة. وقد شكّلت تلك النصوص ردود فعل مغالية جدًا على حملة العداء للأنسنية، المزعوم منها أو المجرّب ـ كانت في الغالب نقدًا مثاليًا للاستخدام المغلوط للفكر الأنسني في ممارسات السياسيين أو في السياسات العامة، حيث العديد منها موجّه إلى غير الأوروبيين والمهاجرين. ولم تصدر تلك المناحات الملتهبة على حالة البحث الأدبي عن تقليديين سريعي الغضب أو سجاليين مستجدّين أمثال لين تشايني ودنيس دسوزا ورودجر كمبول[1] وحسب. بل صدرت أيضًا ـ وهذا أمر يفهم بسهولة أكبر ـ عن شبّان، وخصوصًا من الخرّيجين، خاب أملهم بمرارة من عدم توافر العمل لهم أو من اضطرارهم التدريس لساعات طويلة في صفوف استلحاقية في معاهد متعدّدة، بما هم مساعدو أساتذة أو عاملون جزئيون في التدريس محرومون من الضمانات الصحية ومن التفرّغ وفرص الارتقاء. وفي بعض الحالات، كانت مؤسسات محترمة مثل «رابطة اللغة الحديثة» تبدو كأنّها هي السبب في محنتهم الحالية بل إنّ الجامعة ذاتها ـ وهي أقرب ما لدينا إلى المكان الطوبوي ـ لم تعفَ من الهجوم.

يبقى صحيحًا دون ريب أنّ مادة الإنسانيّات عمومًا قد فقدت المكانة المرموقة التي كانت تتبوأها في الجامعة. وكما قال ماساو ميوشي في سلسلة مقالات قوية الحجة، غلب منطق الشركات التجارية على الجامعات الأميركية في القسم الأخير من القرن العشرين، فألحِقت بمصالح كبريات الشركات العاملة في حقول الدفاع والطب

---

١ ـ يشترك الكتّاب الثلاثة في إلقاء اللوم في فساد النظام التعليمي الأميركي على التعليم الليبرالي وعلى الراديكاليين. دنيس دَسوزا مؤلّف كتاب **التربية غير الليبرالية: سياسات العرق والجنس في الحرم الجامعي** (١٩٩١). رودجر كِمْبول له أيضًا كتاب في الموضوع ذاته: **دور الراديكاليين في «إفساد» التعليم العالي الأميركي**. أما لين تشيني فهي زوجة ديك تشيني، نائب رئيس جمهورية الولايات المتحدة وزعيم عصبة المحافظين الجدد في الإدارة الأميركية. تحمل دكتوراه في الأدب الإنكليزي، وقد شغلت في عهد الرئيس ريغان منصب رئيسة لـ «الصندوق الوطني للإنسانيات» (١٩٨٦ ـ ١٩٩٣)، وتعرّضت لنقد الليبراليين بسبب تخريبها الصندوق بواسطة حشوه بالموظفين المحافظين. ومعروف عنها أنّها منعت معرضًا لصور المصوّر الأميركي الشهير روبرت مابلثروب. من أعمالها **قول الحقيقة** (١٩٩٥) وفيه إدانة لحال الجامعات الأميركية؛ وفي الأدب شقيقتان وهي رواية عاطفية تقع أحداثها في الغرب الأميركي ولا تتردّد فيها المؤلّفة عن وصف المبغى والعلاقات المثلية النسائية. ولين تشيني الآن عضو في «أميركان انتربرايز إنستيتيوت» وهو مصنع الأفكار الأكثر تمثيلاً لأقصى اليمين الجمهوري الذي يجاهر بأنّ هدفه الدفاع عن الأميركيين البيض المسيحيين.



والتقنيات البيولوجية والمصالح الأكثر اهتمامًا بتمويل مشاريع في العلوم الطبيعية مما هي مهتمّة بتمويل مشاريع في الإنسانيات.

ويستطرد ميوشي قائلاً إنّ مادة الإنسانيات ـ المفترض حقًا أن تكون مضمار المفكّرين الأنسنيين لا مدراء كبريات الشركات ـ قد باتت نافلة وأغرقت في المجادلات البيزنطية. والمفارقة في الأمر أنّ مردّ ذلك حقولٌ بحثية دارجة حديثًا مثل بعد الكولونيالية والدراسات الإثنية والثقافية وما شابه. وقد صرفتْ هذه الحقول الإنسانيات فعلاً عن انشغالها المشروع بالتحري النقدي عن القيم والتاريخ والحرية، محوّلة إيّاها، على ما يبدو، إلى مصنع كامل لغَزْل الكلام والتلهي بالخصوصيات، العديد منها متّكئ إلى إشكاليات الهوية، لا تتوجّه في خطابها أو في مرافعاتها الدفاعية إلاّ نحو من يحملون أفكارًا مشابهة أو نحو الاتباع أو سائر الأكاديميين. ويقول ميوشي إنّنا إذا كنّا لا نحترم أنفسنا، فلن نجد أحدًا يحترمنا؛ فنذوي وما أحد يلاحظ وما أحد يرثي لحالنا. فالإنسانيات باتت عديمة الأذى قدر ما باتت عديمة القدرة على التأثير باي أحد وبأي شيء. ولكنّي أسارع فأضيف أنّه حتى ميوشي ذاته لا يصرف النظر عن الإنسانيات أو عن الأنسنية في نزوة من النزوات، بل على العكس من ذلك تمامًا.

لا بدّ أنّه قد اتّضح الآن أنّ حديثنا عن الأنسنية انطوى على عدد من المترتّبات ومن الافتراضات قيد التشغيل مثلما هو الأمر عادة في الامتحانات، حيث تسلِّم أنّ للأنسنية صلة وثيقة بالتربية وبالبرامج الجامعية خصوصًا. ويتبادر إلى الذهن فورًا التمييز القائم بين مجموعة من المواد المجمّعة تحت عنوان «الإنسانيات» من جهة، ومجموعتين أخريين من المواد المجمّعة هما العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية من جهة أخرى. ويبدو لي أنّ الأطروحة التي تقدّم بها سي. پي. سنو[1] منذ أربعين عامًا عن

---

١ ـ سي. پي. سنو (١٩٠٥ ـ ١٩٨٠): عالم وروائي إنكليزي. في مقالاته وكتبه العديدة، وخصوصًا في **الثقافتان والثورة العلمية** (١٩٥٩) يعرض نظريّته عن «الثقافتين» حيث يلاحظ انقطاع خطوط الاتصال بين العلوم والإنسانيات. فيرى إلى ذلك بما هو عقبة أساسية في وجه حلّ مشكلات العالم. غير أنّه يشير إلى ثقافة ثالثة تضمّ العلوم الاجتماعية والآداب التي تعالج «كيف يعيش البشر أو كيف عاشوا في الماضي». مع ذلك، تعرّضت أفكاره للنقد القاسي.. ومن أبرز نقّاده ف. ر. ليڤيس. على أنّ سنو معروف بنوع خاص كروائي له سلسلة روايات سياسية بعنوان **غرباء واخوة**.



ثقافتين منفصلتين، لا تزال صالحة إلى حدٍّ ما، على الرغم من قدر لا بأس به من التشابك حصل بينهما في النقاشات المعاصرة عن الأخلاقيات في الحقل البيوطبي وفي قضايا البيئة وحقوق الإنسان والحقوق المدنية، هذا إذا اكتفينا بذكر قلة من حقول البحث المركّبة العابرة للاختصاصات.

في نظرة استرجاعية إلى استخدامات مفردة «أنسنية» خلال القرن الأخير أو ما يقاربه، تبرز لنا موضوعات وإشكاليات إضافية لا تكاد تختلف في تعارضها الثابت مع العلوم الاجتماعية والطبيعية. ولقد تبنّيتُ واحدة منها كمجرد تعريف عملي لحاجتي هنا، هي أنّ الإنسانيات تتعلق بالتاريخ العلماني، وبمنتجات العمل البشري، وبالقدرة البشرية على التعبير الكلامي. وفي استعارة لعبارة من آر. سي. كراين[1]، نستطيع القول إنّ الإنسانيات «تتكوّن من كل الأشياء التي... لا تفسير مناسبًا لها في القوانين العامة للمسارات الطبيعية، فيزيائية كانت أم بيولوجية، أو في الظروف أو القوى الاجتماعية الجماعية [فقط]... إنَّها باختصار ما نعنيه عندما نتحدث عادة عن «الإنجازات الإنسانية» (كراين، ١ : ٨). والأنسنية هي إنجاز الشكل بواسطة الإرادة الإنسانية والفاعلية الإنسانية؛ وهي ليست نظامًا ولا هي قوة غير مشخصنة مثل السوق أو اللاوعي، مهما بلغت درجة إيماننا في أواليات تشغيل هذه وذاك.

إذ أسجّل ذلك، فإنِّي أستطيع أن أتبيّن ضمة من المشكلات المبثوثة في صميم ما نعنيه بالأنسنية اليوم، أو ما قد تصير عليه في المستقبل، إذا ما افترضنا للوقت الحاضر أنّ الأنسنية والأدب، بما هما انكباب على دراسة الكتابة الجيّدة والقيّمة، مترابطان أيما ترابط، تشدّ وثاقهما صلة قوية أنوي تسليط الأضواء عليها في تأمُّلاتي هذه.

المشكلة الأولى هي صلة متواترة، وإن كانت غير معترف بها معظم الأحيان، بين الأنسنية، بما هي موقف أو ممارسة ترتبط غالبًا بنخبة بالغة التمايز، دينية أو

---

١ ـ آر. سي. كراين (١٨٨٦ ـ ١٩٦٧) ناقد أدبي أميركي بارز من مدرسة شيكاغو الأرسطية الجديدة. من أشهر كتبه **لغات النقد وبنى الشعر** (١٩٥٣) وهو من المساجلين ضدّ جماعة «النقد الحديث» وإن يكن يصرّ على احترام التعدد في المدرسة النقدية الأدبية.



ارستقراطية أو تربوية، من جهة، وبين معارضة عنيدة، معلنة أحيانًا ومستترة أحيانًا أخرى، ضد الفكرة القائلة إنّ الأنسنية هي، أو قد تكون، مسارًا ديموقراطيًا ينتج ذهنًا نقديًا مطّرد التحرر، من جهة أخرى. بعبارة أخرى، يجري التفكير بالأنسنية بما هي شيء محصور وعسير، مثل نادٍ قاتم متزمّت تقتضي قوانينه استبعاد معظم الناس عنه، فإذا ما سُمح للبعض بالدخول، فإنّ مجموعة أنظمة تكبح كل ما قد يعمل على توسيع عضوية النادي، أو جعله مكانًا أقل حصرية أو إضفاء المزيد من البهجة على ارتياده. إنّ النظرية التي هيمنت خلال الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي على فروع الإنسانيات في الجامعات إلى حدّ استثارتها التهجمات والاستقالات من تيار الضد أنسني، كانت شديدة التأثر بكتابات تي. إس. إليوت وبعده بـ «الزراعيين الجنوبيين»[1] و«النقاد الجدد»[2]، وتحديدًا بالفكرة القائلة إنّ الأنسنية إنجاز مخصوص يتطلّب التربية والقراءة لقلة من النصوص العسيرة، ويستدعي خلال ذلك التخلي عن بعض الأشياء مثل التسلية والمتعة والاهتمام بالشؤون الدنيوية وما إلى ذلك. وكان دانتي، وليس شكسبير، هو المتسلطن آنئذ، ومعه يسود الاعتقاد بأنّ أشكال الفن المضغوطة والعسيرة والنادرة، أي الأشكال غير المتوافرة لمن يتوفّر لهم التأهيل المناسب، هي وحدها التي تستحق الاهتمام. فمن يستطيع أن ينسى مماحكات إليوت الصارمة مع شكسبير وجونسون وديكنز والعديد غيرهم ممن لم يكن يعتبر أنّهم قد بلغوا ما يكفي من الجدية أو الهيبة أو الترهّب؟ ومن جهة أخرى،

---

١ ـ «الزراعيون الجنوبيون»: مجموعة من ١٢ كاتبًا وشاعرًا أميركيين تقليديين من جنوب الولايات المتحدة صدر عنهم عام ١٩٣٠ «البيان الزراعي»، وهو مجموعة أبحاث بعنوان «سوف اتخذ موقفًا». عرفوا بمعارضتهم للحداثة والنزعة الصناعية مفتقدين زوال الثقافة الجنوبية التقليدية. هاجموا في بيانهم أميركا الصناعية الحديثة ودعوا إلى بديل يتم بالعودة إلى «القيم الأميركية التقليدية». اتّهموا بالدفاع الرجعي الماضوي عن الجنوب الأميركي القديم. ارتبط العديد منهم بالسياسي الفاشي سيوارد كولنز، ونشروا مقالات عدّة في مجلته «المجلة الأميركية» ينتقدون فيها الحداثة. ومعروف عن كولنز أنّه مدح موسوليني وهتلر.

٢ ـ «النقد الجديد»: مدرسة أميركية في النظرية النقدية الأدبية بعد الحرب العالمية الأولى. شدّدت على القيمة الجوانية للعمل الفني والأدبي ولفتت إلى الإنتاج الأدبي الفردي بما هو وحدة معنى مستقلة بذاتها. عارض النقّاد الجدد الممارسة النقدية التي تبالغ في استحضار معلومات من التاريخ والسيَر لتأويل النص الأدبي. قام منهجهم على القراءة المقرّبة والمدقّقة للنص الأدبي. رأوا إلى الشعر بما هو لغة خاصة لنقل المشاعر والأفكار لا يمكن التعبير عنها في أية لغة أخرى. هي لغة تختلف نوعيًا عن لغة العلم أو الفلسفة.



تحوي الكتابات الأكثر معاصرة لـ إف. آر. ليفيس[1] تأكيدًا لا يقلّ صرامة وعبوسًا على وجود قلة قليلة جدًا من المؤلّفات تستحق أن تسمّى روائع.

في كتب مختلفة عن أزمة الأنسنية الأدبية في النصف الثاني من القرن العشرين، أثار ريتشارد أوهمان[2]، وعدّة مؤلّفين آخرين، على نحو مثير، نقاشًا عن الصعود والأفول التدريجي لتلك المدرسة، مشيرين إلى الكيفية القصدية التي بها جرى تصوير مادة الإنسانيات وتعليمها بقطع أي صلة لها بالعالم الخسيس للتاريخ والسياسة والاقتصاد المعاصرين. ففي محاضراته الشهيرة في جامعة فرجينيا عام ١٩٣٤، والتي جُمِعت لاحقًا في كتابه **وراء آلهة غريبة**، يعتبر إليوت أنّ الحقول المعرفية لا تقدّم لنا إلاّ

---

١ ـ فرانك آر. ليفس (١٨٩٥ ـ ١٩٧٨): أحد أبرز النقّاد الأدبيين البريطانيين في القرن العشرين وأكثرهم إثارة للجدل. قضى معظم حياته تقريبًا يدرّس في جامعة كمبردج وعمل أيضًا في الصحافة الأدبية. تميّز بمعارضته مفهوم الشعر الذي كان سائدًا في القرن التاسع عشر بما هو «حسيّ وتعبيري» مؤثرًا عليه الشعر بما هو «فكاهة ولعب ذهني وانقباض للعضلات النخاعية». رفض الربط بين الفلسفة والأدب. وهاجم دور العصر الآلي في تبخيس قيمة حقول ثقافية مثل الصحافة والسينما والأدب. ودعا إلى أقليّة من المثقفين المستقلين فكريًا تحافظ على التراث الثقافي وتحيي أفضل التجارب الإنسانية الماضية من أجل تلبية حاجات الحاضر. نقد أعمال جورج إليوت وهنري جايمس وجوزيف كونراد، وكرّس شاعرية تي. اس. إليوت وعزرا باوند وأعاد اكتشاف وليام بلايك، وكتب عن دي. إتش. لورنس الذي رأى فيه أكبر كاتب خلاّق في عصره. اتّهم بالنخبوية ولم ينفِ التهمة. وأبرز أعماله **التراث العظيم** (١٩٤٨) و**الحضارة الجماهيرية والثقافة الأقلوية** (١٩٣٠).

٢ ـ ريتشارد أوهمان: جامعي وناقد. من أبرز مميزات منهجه إدخاله التاريخ في القراءة المقرّبة للنصوص الأدبية. يشجّع على النظر نقديًا إلى الظروف المادية اليومية لحياتنا. درس نقديًا الإعلام الانتخابي الأميركي والكيفية التي بها يجري ضبط الواقع السياسي في أطر أليفة ومضمونة كمثل اختزال التعقيد الكبير للصراع الانتخابي إلى ثنائية الرابح والخاسر، على غرار سباق الخيل أو مباريات كرة القدم، والتشدد على الأفراد وإخفاء دور الجماعات بحاجاتها ومصالحها، وتقديم الحياة بما هي مجموعة مشكلات توجد لها حلول سلَعية جاهزة. وكان من روّاد نقد التعليم أيضًا، تناول في كتابه **اللغة الإنكليزية في اميركا** ١٤ كتابًا مدرسيًا وبيّن كيف أنّها تنتج تلامذة خارج التاريخ، تعلّمهم كيف يكتبون ويقارنون أو يحلّلون، ولكنّها لا تعلّمهم كيف يثيرون الأسئلة حول قواعد المقارنات أو المفترضات التي يعتمد عليها التحليل. أشهر كتبه **بيع الثقافة** الذي يعالج الرأسمالية الاحتكارية في العقد الأخير من القرن التاسع عشر، و**سياسة الآداب** وهو قراءة في سبعينيات القرن العشرين، في معاني ومتغيّرات الزمان والمكان في ظلّ الرأسمالية العابرة للقوميات. ويشهد الكتابان على تجاوز أوهمان للإختصاصات الجامعية ليجمع في كتابته التاريخ وعلم الاجتماع والتحليل الاقتصادي والنقد في آن معًا.



ـ شهدًا للهدر والعَبَث. بالإضافة إلى حَجْرها عالم الأدب والفن خلف صفوف من الجدران، أكّدت تلك السُنّة المتزمّتة على شكلانية الأدب (ربما تحت تأثير غير مبرّر لقراءة مغلوطة للحداثة المتأخّرة) وعلى التحسينات الروحانية والخلاصية المفترضة التي تقدّمها أنواع بالغة النقاوة من الكتابة. فقد كان الماضي الرعوي شبه المقدّس هو موضع تبجيل الأدب والفكر الأنسني لا مسار صنع التاريخ أو تغييره. ويبيّن أوهمان كيف أنّ تلك المواقف، إذ تتحوّل إلى نوع من الشيفرة المِهنية، تتجمد بسهولة فائقة في رخاوة روتينية تزعم أنّ البحث عن الحقيقة والتجرّد والانفصال، متحرّرة كلّها من أيّ هوًى، إنّما تشكّل شروط السعي الخليق بدراسة الأدب.

لم يتطلّب الأمر خطوة كبيرة للانتقال من عالم «الأنسنية الأنغليكانية المتأخّرة»، التي تزعّمها إليوت، إلى إعادة انبثاق ما قد نسمِّيه، إذا كنّا رحيمين، «الأنسنية الاختزالية التعليمية» المتجسِّدة في إنتاج وشخصية آلان بلوم[1] التربوي المحافظ والشديد التزمّت، الذي أحدثَ كتابُه **إغلاق العقل الأميركي** أيما هزّة عند صدوره في طبعته الأولى (التي قدّم لها صول بِيلّو) وعند تسنّمه مرتبة الكتاب الكثير مبيعًا عام ١٩٨٧[٢]. وإنِّي أتحدّث عن إعادة انبثاق لأنَّه قبل ستين سنة من بلوم، كانت مدرسة «الأنسنيين الجدد»، وأبرز أعضائها أرفنغ بابت وپول إلمر مور، قد سبق لها توبيخ التربية والثقافة الأميركيتين، ومعهما الأكاديميين الأميركيين، لتخلِّيها جميعًا عن وجهة النظر الكلاسيكية المتمثِّلة (على

---

١ ـ آلان بلوم (١٩٣٠ ـ ١٩٩٢): مدرّس الفكر الاجتماعي ومترجم أعمال أفلاطون وجان جاك روسّو إلى الإنكليزية. ينعي كتابه **إغلاق العقل الأميركي** (١٩٨٧) اضمحلال الجامعة الأميركية الحديثة. وهو يرى أنّ الأزمة الاجتماعية والسياسية في أميركا القرن العشرين إنَّما هي في حقيقتها أزمة ثقافية. فالتكنولوجيا والثورة الجنسية وإدخال التنوّع الثقافي إلى البرامج التعليمية على حساب الكلاسيكيات قد تضافرت لإنتاج طلاب بلا حكمة ولا قيم. ذلك هو إغلاق العقل الأميركي الناتج عن مفارقة هي سيادة قيمة «الانفتاح» حيث صارت قراءة شكسبير معادلة لدراسة صنع السلال، بحسب تعبيره. فلا مناص للخروج من الأزمة من العودة إلى قراءة الروائع الكلاسيكية وإعادة الاعتبار للعقل وإنقاذ الروح.

٢ ـ صول بِلّو: مواليد ١٩١٥. روائي وكاتب أميركي وزميل آلان بلوم في جامعة شيكاغو وصديقه. حائز على جائزة نوبل للآداب عام ١٩٧٦. ممثل بارز للكتّاب اليهود الأميركيين. زار إسرائيل عام ١٩٧٥ وسجّل انطباعاته في كتاب بعنوان **إلى القدس ومنها**. شخصيّات رواياته مراقبون للحياة الأميركية الحديثة متشكّكون، هزليون، ساحرون، خائبون، عُصابيون وأذكياء. في السبعينيات والثمانينيات غلبت عليه نبرة محافظة فصار ناقدًا قاسيًا للمؤسسة الليبرالية الأميركية.



طريقة «فسّر الماء بعد الجهد بالماء») في اللغات... الكلاسيكية واللغة السنسكريتية وفي قلة من الأعمال الأدبية الخالدة أو اللغات التي يصدف أنّهم يدرّسونها بما هي ترياقات مضادة لـ «الصحة والجنس والعِرق والحرب»[1]، كما عدّدها صُول بيلّو في مقدّمته لكتاب بلوم. وقد حاجج، مثله مثل «الأنسنيين الجدد» قبله، أنّ هذه كلّها قد حوّلت الجامعة إلى «مستودع مفهومي لتأثيرات غالبًا ما تكون مؤذية» (بيلّو، ١٨). (أنظر في هذا الصدد الحجج الأكثر حذاقة عن المؤلّفات التي يجب حظر قراءتها أو منع تدريسها في كتاب **المعرفة الممنوعة** تأليف رودجر شاتوك، وهو ناقد تثير أعماله إعجابي على الإجمال)[2].

كان الجامع المشترك بين بلوم وسابقيه، إضافة إلى عسر هضم مشترك في نبرة الكتابة، هو شعور بأنّ أبواب المدرسة الأنسنية قد شرّعت على غاربها لأي نوع من أنواع الفردية الجامحة وللسعي وراء الدَرَجات السيئة السمعة والتعليم غير المكرّس، ما أدّى إلى انتهاك الأنسنية الحقّة إن لم نقل إلى تشويه سمعتها نهائيًا. بعبارة أخرى، فجأة ظهر عند «عتبات بيوتنا» العديد ممن ليسوا من أصول أوروبية وممن هم بالتالي غير المرغوب بهم. ويتّضح التجسيد التنويري والليبرالي لما يكرهه بِلّو وبلوم فعلاً (وبابت قبلهما) في الذهنية الجديدة، بطريقة محبِطة، في مشهد من كتاب **كوكب سامِلر**، حيث المؤلّف الحائز على جائزة نوبل يجعل راكب باص إفريقي أميركي لم يعطِه إسمًا يرخي سرواله ويُري عورته إلى المستر سامِلر، الإنسانوي الوَرِع.

---

١ ـ الأنسنيون الجدد. إرفنغ بابت (١٨٦٥ ـ ١٩٣٣) باحث وأكاديمي أميركي. درّس الأدب الفرنسي في جامعة هارڤارد من سنة ١٩٢٢ حتى وفاته. معروف كناقد شرس للرومنطيقية. أسس مع پول إلمر مور (١٨٦٤ ـ ١٩٣٧) حركة «الأنسنية الجديدة» الداعية إلى عقيدة اعتدال وضبط للنفس. تستلهم التقاليد والآداب الكلاسيكية. وقد تأثّر بابت ومور بالنظريات الأدبية والاجتماعات لماثيو آرنولد.

٢ ـ روجر شاتوك. مؤلّف **المعرفة الممنوعة** يثير في كتابه سؤالاً مؤرقًا: هل يجب أن تكون ثمة حدود على ما ينقّب عنه الإنسان وما يعرفه؟ ويجيب بالإيجاب. ويعمد إلى تحليل أدبي مثير لحكاية آدم وحواء، وقصة أوديب، وقصة علبة پاوندورا، وأسطورة پروميثيوس، وروايتي فرانكشتاين والدكتور فاوست، للتدليل على أنّ البشر فرضوا منذ القدم قيودًا وحدودًا على البحث والمعرفة. كذلك يستعين بالقيود الموضوعة على الحقوق والحريات في الدستور الأميركي ذاته ليتساءل: لماذا إذًا لا تفرض قيود، ولو متواضعة، على الأشكال الأشدّ عنفًا من البرنوغرافيا وعلى بعض مجالات البحث العلمي، خاصةً أنّ بعض هذه الأخيرة ـ مثل الأبحاث الجينية ـ تقع فيما يتجاوز مداركنا وهي قابلة لإطلاق قوى تدميرية لا قبل لنا بالسيطرة عليها. ويختم شاتوك محاجته قائلاً إنّه إذا كان هذا الموقف يسمّى رجعيًا، فإنّه يرتضي التهمة بلا تردّد.



يرى آلان بلوم - الذي يبدو لي كتابه على أنّه الذروة فيما يسمّيه ريتشارد هوفستارد[1] «نزعة العداء للثقافة» في الحياة الأميركية - أنّه يتعيّن على التربية المثالية ان يقلّ فيها مقدار التحري والنقد وتعميق الوعي الأنسني لصالح التقييدات العبوسة التي تنتهي إلى حفنة من النخب وإلى لائحة مطالعة متقلّصة تحوي قلة من مؤلفي الإغريق والتنوير الفرنسي تضارعها لائحة طويلة من الأعداء بمن فيهم أناس عديمو الأذى مثل بريجيت باردو ويوكو أونو[٢]. ومن أسف أنّ كتاب بلوم قليل الابتكارات لأنّه يغرف من ميل أميركي كريه (طالما تفجّع عليه هنري جايمس) إلى اختزالية متبجّحة اخلاقيًا تتكوّن في معظمها من صيغ تحرِّم وتحلِّل وتقرِّر ما يدخل وما لا يدخل في خانة الثقافة. ثمة ملاحظة مثيرة للدهشة في هذا الصدد وردت في مقالة لماثيو آرنولد[٣]

---

١ - ريتشارد هوفستادر (١٩١٦ - ١٩٧٠) مؤرّخ أميركي مرموق وبروفسور في جامعة كولومبيا بنيويورك. تبنى الماركسية منهجًا وسياسة وانضمّ إلى الحزب الشيوعي الأميركي عام ١٩٣٨ وما لبث أن غادره احتجاجًا على المعاهدة السوفياتية - النازية معلنًا خيبة أمله بالاتحاد السوفياتي والماركسية. لكنّه ظلّ ناقدًا للرأسمالية. من أولى مؤلّفاته تواريخ للداروينية الاجتماعية في الفكر الأميركي وللجمهورية الأميركية وللحركة التقدّمية فيها. نال جائزة يوليتزر مرتين على كتابيه **عصر الإصلاح: من برايان إلى روزفلت** (١٩٥٥) **والعداء للمذهب العقلي في الحياة الأميركية** (١٩٦٣).

٢ - بريجيت باردو هي ممثّلة الإغراء الفرنسية الشهيرة، المحبة للحيوانات والكارهة للعرب. صدر بحقّها أكثر من حكم قضائي بتهمة التحريض على الكراهية العنصرية في فرنسا. ويوكو أونو هي رفيقة نجم فرقة البيتلز الأشهر جون لينون، وهي فنانة بذاتها واصلت النضال من أجل رسالة لينون السلمية المناهضة للحروب والعنصرية.

٣ - ماثيو آرنولد (١٨٢٢ - ١٨٨٨) مؤسّس «الأنسنية الحديثة» التي ترفض النظرة الحتمية إلى الطبيعة البشرية وتحاجج أنّ الإرادة الإنسانية هي في أساسها إرادة حرّة. درس في جامعة أكسفورد ودرّس الكلاسيكيات في جامعة رغبي، بإنكلترا. عمل مفتّشًا في التعليم الرسمي، ما أتاح له التنقل في أرجاء انكلترا كما في أوروبا. ومن خلال عمله هذا، الذي قضى فيه ٣٥ سنة من عمره، نما اهتمامه بالتربية وكتب فيها. بدأ حياته الأدبية شاعرًا ثم انتقل إلى النقد الأدبي عام ١٨٥٧. إحتلّ كرسي تدريس الشعر في أكسفورد فكان أول بروفسور إنكليزي يدرّس بالإنكليزية بدلاً من اللاتينية.

رغم شكوكه في شؤون الدين، سعى إلى إثبات الحقيقة الجوهرية للمسيحية. فدعا إلى شعر ملحمي يلبّي الحاجات الأخلاقية للقراء من أجل «إحيائهم وترقيتهم». وكانت محاججاته لإحياء الإيمان الديني وتبني الجماليات والأخلاقيات الكلاسيكية تعكس الفكر السائد في العهد الفكتوري. على أنّ مقاربته لهذيْن الموضوعيْن أرست الأسس للنقد بما هو نوع أدبي.

كتب في النقد والتربية والترجمة والدين والحضارة والرحلات والمسرح. وجمعت أعماله الشعرية الكاملة في ١٥ مجلدًا وأعماله النثرية الكاملة في ١١ مجلدًا. ومن أبرز كتبه **ابحاث في النقد** (١٨٦٥) **والثقافة والفوضى** (١٨٦٩).



عن هنري جايمس يقول فيها جايمس عن أميركا «إنَّ الفضول تجاه الثقافة بالغٌ حدّه الأقصى في هذا البلد؛ ومع أنّ بعض المصادر يتشكَّك كثيرًا فيما تتكوّن منه الثقافة، توجد أينما كان رغبة عارمة للاستحواذ عليها ولو على سبيل التجربة» (جايمس، ٧٣٠). بعيدًا عن اعتبار الجامعات حلاً لمشكلة ماهية الثقافة، وجد بلوم ـ مثله مثل سابقيه بابتّ ومور ونورمان فورستر[1] ـ أنّ الجامعات هي ذاتها المشكلة، بسبب ترويجها للمادية الإباحية المعاصرة، ولتياراتها الشعبية المغالية جدًا ونزعاتها الأخلاقية النزقة. ولكن أين! إن لم يكن في الجامعات كان يمكن التسامح مع بابت وأتباعه في عدم تزمُّتهم ورتابة نبرتهم والنواح المطّرد لدعوتهم؟

تصعب قراءة كتابات «الأنسيين الجدد» في العشرينيات والثلاثينيات من القرن الماضي دون التفكير بآلان بلوم، ودون أن نرى فيهم مجتمعين ما أسماه المؤرّخ جاكسون ليِّرز «العداء الأميركي للحداثة». ففي عبادتهم لماضٍ شبه قدسي (حيث الأمور «أكثر انتظامًا» مما هي الآن) وفي وصفاتهم الموجّهة إلى نخبة محصورة ليس من القراء فقط وإنّما من الكتّاب أيضًا. يماهي جميعُ المدافعين عن الأنسنية، على نحو متزمّت بل وتيئيسي، بين تقهقر المعايير وبين الحداثة ذاتها.. وهم بذلك يقتفون أثر أورتيغا إي غاسيت، في منشوره السجالي الشهير **الإنحطاط في إنسانية الفن**، ومثقفين إنكليز محافظين غريبي الأطوار أمثال إتش. جي. ويلز وكيبلنغ ومجموعة «بلومزبري»[2] ودي. اتش. لورنس وأعظم الرومنطيقيين المضادين للأنسنية قاطبة، جورج لوكاش في كتاباته الأولى. في كل هذه الحالات، كان ركن الإيمان الأول هو المعادلة المستترة بين الديموقراطية ـ الشعبية والمتعددة الثقافة واللغة ـ من جهة، وبين التقهقر المريع في

---

١ ـ نورمان فورستر (١٨٨٧ ـ ١٩٧٢) مربٍّ وناقد أميركي وقائد حركة الأنسنية الجديدة في أوائل القرن العشرين، المبنية على نظريات ماثيو آرنولد.

٢ ـ «مجموعة بلومزبري»: مجموعة أدبية شهيرة مسماة على اسم حيّ بلومبزيري في لندن حيث مركز نشاط المجموعة بين ١٩٠٤ والحرب العالمية الثانية. ضمّت ليتون ستراتشي، فرجينيا وولف، ليونارد وولف، إي. م. فورستر، فيتا ساكفيل وست، روجر فراي، كلايث بل، والاقتصادي جون ماينارد كاينز. التقى أعضاء الجمعية على رفض قيود وتحريمات العهد الفكتوري في شؤون الأدب والدين والفن والتقاليد الاجتماعية.



المعايير الإنسانوية والجمالية، حتى لا نقول الأخلاقية، من جهة أخرى. من هنا كان اللجوء المشترك لتحقيق الخلاص إلى نخبة ذات امتيازات، جرى تبييض صفحتها بطريقة مناسبة، وقضى الشذوذ التناقضي المميّز للحالة الأميركية أن تكون موجودة في الجامعات المتهتكة إيّاها، حيث سوف يتولّى برنامجٌ مصمّم بعناية وجسمٌ طلابي منظَّف ومتقلِّص العدد حلّ معظم المشكلات ـ هذا إذا قيّض لبلوم وأتباعه أن يكون لهم مايريدون. وحده التعليم المناسب يستولد نخبة جديدة، والعجيب في الأمر أنّ تلك النخبة يفترض أن يكون لها تأثير واسع النطاق بفضل أسلوب بلوم البالغ الصرامة ونظرًا للجمهور الشعبي الذي سوف يجتذبه بالتأكيد. ولكن حتى فصاحة بلوم الصقيلة نسبيًا ما لبثت أن غلبتها خطابية وليام بينيت[1] الثقيلة الوطأة المطالبِة باستعادة التراث والنواة الصلبة من القيم التقليدية، وقد حظيت هي أيضًا بتأييد شعبي واسع النطاق. وقد جرى تسويق هذه الأفكار مجددًا بُعيد الحادي عشر من أيلول لتبرير حرب أميركا غير المحدودة، على ما يبدو، ضدّ الشرّ. فيا لغرابة هذيْن الهجومين الشرسين ضد الروح الشعبية يوجّهان مظالمهما إلى العدد الأوسع من الأميركيين العاديين الذين لن يستطيعوا، تعريفًا، بلوغ المكانة الأثيرة التي يدعو إليها بلوم وبينيت، اللهم إلاّ بنكران ذواتهم أو تشويه شخصياتهم. إنّ أميركا مجتمع من المهاجرين يتكوّن الآن من عدد أقل من الأوروبيين الشماليين وعدد أكثر من الأميركيين اللاتينيين والأفريقيين والآسيويين؛ فلماذا لا ينعكس هذا الواقع في قيم «نا» وفي تراث «نا» التقليديين؟

يقيم جاكسون ليرز، على نحو ساحر، علاقات بين المدرسة الأميركية المعادية للحداثة التي يبذر بذورها «الأنسنيون الجدد» وأتباعهم المتأخرون، من جهة، وبين

---

١ ـ وليام بينيت: إعلامي وسياسي يميني أميركي. خرّيج الحقوق في جامعة هارفارد. خدم في إدارة الرئيس رونالد ريغان رئيسًا لـ «الصندوق الوطني للإنسانيات» (١٩٨١ ـ ١٩٨٥) ووزيرًا للتعليم (١٩٨٥ ـ ١٩٨٨)، ثم خدم في إدارة جورج بوش الأب مشرفًا على برنامج طموح للقضاء على تعاطي المخدرات في الولايات المتحدة. من كتبه: **كتاب الفضائل**، و**كتاب الفضائل للأطفال**. آخر مؤلّفاته: **لماذا نقاتل: الوضوح الأخلاقي والحرب ضدّ الإرهاب**. وهو رئيس لجنة «الأميركيون من أجل الانتصار على الإرهاب».



جمهور واسع من التيارات الخاصة جداً في الحياة الأميركية، مثل ممجّدي الحروب ودعاة النشوة الروحانية والاستهلاك المظهري والساعين إلى التحقيق الذاتي الباعث على الإنشراح، من جهة أخرى. تلك أمور معقّدة لن أستطيع تناولها هنا، فأكتفي بملاحظة أنّ من يرى من الخارج إلى هذا الشعور بالعداء للحداثة يبدو له مترمّزاً، بأكبر قدر من الاقتصاد، في عبسةٍ مشؤومة وواجهةٍ كالحة من الاستهجان ونزعةِ تقشّف متغطرسة تنبذ سلفاً ملذات الإنسانية ومكتشافاتها. إنّي أشير إلى روح الأنسنية الأصيلة التي ننسبها، عن حقّ، في الغرب الأطلسي إلى **إيرازموس** في كتابه [في **مديح] الجنون**، ورابليه في آبيه ثيليم [**دير ثيليم**]، وكولا دي ريانتسو في **فيرتو** [**فضيلة**][1]. ولا يمتّ أي من هؤلاء أو سواهم أمثال: أريتينو، ومونتين، وفيتشينو،

---

١ ـ ديزيديريوس إيرازموس (١٤٦٩ ـ ١٥٣٦) أحد أوائل النهضويين والمفكّرين الأنسنيين. ولد في روتردام ـ هولندا ـ ابناً غير شرعي لراهب كاثوليكي. سيم كاهناً ثم غادر السلك. وعاش متنقّلاً في مختلف أرجاء أوروبا. زار بريطانيا ودرّس فيها وتأثّر بطوماس مور. وقضى سنوات بين فرنسا وإيطاليا وبلجيكا، وآخر أيامه في سويسرا. أحيا الاهتمام بالكلاسيكيات الإغريقية والرومانية، وكان من روّاد الإصلاح في الكنيسة الكاثوليكية ناقداً تجاوزات الإكليروس، إلاّ أنّه رفض الانضمام إلى الإصلاح البروتستانتي أو الردّة الكاثوليكية بقيادة باباوات روما. وكتابه في **مديح الجنون** كتاب ساخر يهاجم رجال الدين واللاهوتيين خصوصاً، ويمدح العاطفة والحب والشغف، موحياً أنّ الإيمان الديني يمكن أن يصدر عن القلب. يقول: «حتى الحكيم يتعيّن عليه أن يلعب دور المجنون إذا كان يريد أن ينجب طفلاً».

ـ فرانسوا رابليه (١٤٩٤ ـ ١٥٥٣) كاتب فرنسي ومفكّر أنسني معروف برائعته **غارغانتوا وبانتاغرويل**. سيم كاهناً وغادر السلك هو أيضاً. تجوّل في جامعات فرنسا ومارس الطب سنوات طويلة دون أن يتم دراسته فيه. يعتبره البعض مؤسّس الحداثة الفرنسية في اللغة والأدب. تأثّر بإيرازموس. على أنّ نزعته الأنسنية تغذّت بالقصص والحكايات والاحتفالات الشعبية. السخرية في كتاباته لا تقف عند حدّ من حيث البذاءة والشتائم. وهي تنال من المؤسسة الدينية قبل أي شيء آخر. حتى يمكن القول عنه إنّه كان أقرب إلى الوثنية منه إلى التديّن. تدور بعض أحداث روايته في دير ثيليم العلماني ـ وهو النقيض تماماً للأديرة الدينية. حيث القاعدة الوحيدة فيه هي «إفعل ما شئت».

ـ كولا دي ريانتسو (١٣١٣ ـ ١٣٥٤) زعيم شعبي إيطالي حاول إحياء أمجاد روما القديمة. خطط لثورة تعيد روما إلى سابق عهدها بتأليب الشعب ضدّ النبلاء. وباسم الشعب اكتسب سلطات دكتاتورية. فحوّل روما إلى عاصمة «إيطاليا المقدّسة»، ومنح الجنسية الرومانية إلى جميع سكان المدن الإيطالية وباشر الإعداد لانتخاب أمبراطور روماني. لكن سرعان ما انقلب عليه النبلاء بمساعدة البابا عام ١٣٤٧ وخلعوه عن الحكم. أعيد إلى روما بواسطة البابا الجديد عام ١٣٥٤، إلاّ أنّ عصياناً نشب ضدّ حكمه التعسفي واعتقلته الجموع وقتلته.



وطوماس مور[1]، بصلة فعلية إلى زمّ الشفاه المرير الذي يعبّر عن الحرمان من الفرح وعن الاستنكار لدى «الأنسنيين الجدد» وأتباعهم المتأخرين. بدلاً من ذلك، تتولد عن الإجهادات الصارمة لـ «الأنسنية الجديدة» شوفينيةٌ تصدم من حيث ضيق أفقها وتُدهِش لمدى استخفافها بحقيقة أنّ أميركا، في نهاية المطاف، مجتمع متغاير كليًا وملتزم إيديولوجيًا بأرحب نزعة جمهورية ممكنة إلى كونه مناهضًا للنخب الأرستقراطية أكانت تلك النخب متوارثة أو مخترعة.

إقرأ في معظم المندبات الراهنة التي تستنكر غياب القواعد، وتحنّ إلى أيام پيري ميلر ودغلاس بوش[2]، ولا تنفكّ تتكلّم على الأدب معزولاً عن عالم التاريخ البشري والعمل البشري، وتستهجن حضور الدراسات النسوية والجندرية والآداب الأفريقية والآسيوية، وتدّعي أنّ الإنسانيات والأنسنية هما امتياز محصور بحفنة مصطفاة من

---

١ ـ سپينللو آريتينو (١٣٥٠ ـ ١٤١٠) فنان إيطالي. مارسيليو فيتشينو (١٤٣٣ ـ ١٤٩٩) فيلسوف إيطالي أنسني عرف بإدانته القدرية وبلورته عقيدة للحب والحرية. سعى لمزاوجة الدين مع الفلسفة ورأى أنّ انفصالهما قد أصاب كليهما بالانحطاط.

ـ ميشال دُ مونتين (١٥٣٣ ـ ١٥٩٢) كاتب فرنسي اشتهر بـ «محاولاته» التي أسست نوعًا أدبيًا جديدًا». والمحاولة نص نثري مختصر يعالج موضوعًا معيّنًا بطريقة غير رسمية وشخصية. عاش في زمن تلاشى فيه التفاؤل الفكري الذي وسم النهضة الإيطالية واندلاع الحروب الدينية. فغلبت عليه النزعة التشكيكية بما هي وسيلة للدفاع ضدّ الخداع والفساد والعنف في عصره. تعكس «المحاولات» تلك النزعة التي تستبعد المعارف الثانية وتعتمد على التجربة والخطأ والاستكشاف التقريبي. وقد أولى أهمية خاصة للتجربة المخصوصة على التعليم المجرّد، ودعا إلى تخلي الإنسان عن ادعاءات العلم واليقين والارتضاء بنفسه كما هو.

ـ طوماس مور (١٤٧٧ ـ ١٥٣٥) مفكّر أنسني وسياسي، شغل منصب وزير المالية خلال الأعوام ١٥٢٩ ـ ١٥٣٢. حكم عليه الملك هنري الثالث بالإعدام بقطع الرأس لرفضه الاعتراف بالملك رئيسًا للكنيسة الآنغليكانية. فسامته الكنيسة الكاثوليكية قديسًا عام ١٩٣٥. عرف بكتاباته اللاهوتية الغزيرة.. ولكن أهمّها كتاب صغير بعنوان **يوتوپيا** يصف فيه مدينة فاضلة يعيش سكانها في ظلّ وثنية شيوعية حيث المؤسسات والسياسات يحكمها العقل جميعًا.

٢ ـ پيري ميلر (١٩٠٥ ـ ١٩٦٣) مؤرّخ أميركي مختصّ بالتاريخ الفكري. درّس في جامعة هارڤارد منذ العام ١٩٣١ إلى حين وفاته. كتب كثيرًا عن المذهب الطهراني الأميركي. ويروي في كتابه **عقل نيو إنغلاند** (١٩٣٩) أنّ الطهرانيين كانت لهم رؤية راسخة الجذور ومتماسكة في اللاهوت، وأنّ الدين، لا الاقتصاد، كان الدافع الرئيسي وراء استيطانهم منطقة نيوإنغلاند.

ـ دوغلاس بوش: جامعي وناقد أميركي من مواليد كندا. من أبرز أعماله **النزعة الأنسنية الإنكليزية**.



ذوي الثقافة الإنكليزية غير الممسوسين بأوهام التقدّم والحرية والحداثة، تلقَ صعوبة كبرى في تفسير كيف أمكن للازِمة مثل هذه اللازِمة أن تظلّ تتكرّر في مجتمع متعدّد الثقافة جذريًا كالمجتمع الأميركي. فهل أنّ الإيمان بالإنسانية بما هي مثال تربوي وثقافي يوجب أن يصاحبه بالضرورة تكديس للوائح الإقصاء (الأشبه بلوائح الغسيل) وغلبة طبقة جزيئية من المؤلفين والقراء المصطفين والمعتمَدين وسيادة نبرة من النبذ الدنيء؟ إنّي أجيب بلا. طالما أنّ أي فهم للأنسنية، من قبلنا نحن مواطني هذه الجمهورية المخصوصة، يعني إدراكها بما هي نزعة جمهورية ديموقراطية، مفتوحة على كافة الطبقات والخلفيات، وبما هي مسار لامتناهٍ من الكشف والاكتشاف والنقد الذاتي والتحرّر. بل إنّي أذهب إلى حدّ القول إنّ الأنسنية مذهب نقدي يوجّه سهامه إلى الأوضاع السائدة داخل الجامعة وخارجها (وهذا ليس بالتأكيد الموقف الذي تتبنّاه الأنسنية العيّابة والمتزمّتة التي ترى إلى ذاتها على أنّها تكوين نخبوي) مذهب يستمدّ قواه وقيمه من طابعه الديموقراطي العلماني المنفتح.

والحال، أنّه لا يوجد أي تناقض بين ممارسة الأنسنية وبين ممارسة المواطنة التشاركية. ذلك أنّ الأنسنية لا تمتّ بصلة إلى الإنكفاء ولا إلى الإقصاء. بل بالعكس تمامًا: إنّ هدفها هو التمحيص النقدي للأشياء بما هي نتاج للعمل البشري وللطاقات البشرية على التحرّر والتنوير. وعلى القدر ذاته من الأهمية يقع التمحيص النقدي لسوء القراءة وسوء التأويل البشريَين للماضي الجمعي كما للحاضر الجمعي. فلن يوجد قط سوء تأويل لا يمكن مراجعته وتحسينه وقلبه رأسًا على عقب. ولن يوجد قط تاريخ لا يمكن استعادته، إلى حدّ ما، وفهمه بشغف بكلّ ما فيه من عذابات وإنجازات. وعكسًا، لن يوجد قط مظلمة سرية معيبة أو قَصاص جمعي وحشي أوخطة سيطرة أمبراطورية معلنة لن يمكن فضحها. بالتأكيد، تقع هذه كلّها أيضًا في صميم التربية الأنسنية، على الرغم من الحكم بالتخلف الأبدي الذي تصدره كل الفلسفة المحافظة الجديدة المزعومة على طبقات وأعراق بأكملها مبرهنة ـ إذا كانت البرهنة هي الكلمة المناسبة ـ بواسطة أسوأ التأويلات الممكنة للداروينية، إنّ بعض البشر يستحقّ الجهل والفقر والمرض والتخلّف وفقًا لأحكام حرية التجارة، فيما بشر آخرون تستطاع قولبتهم بواسطة برامج المصانع الفكرية وسياساتها لتحويلهم إلى نخبٍ جديدة.



إذا كان هذا المشكل الأول، أو العَرَض الأول، الذي كنت في صدد وصفه، يبدأ وينتهي بالصدّ الاجتماعي لكلّ ما هو حديث وبالتبنّي لمثالٍ تشاركي أقدم عهداً، يدّعي انّه أكثر إنسانية وأصالة ـ تجسّده نخبة ضئيلة أو شبه أرستقراطية وباطنية ـ فالموضوع أو المشكل التالي داخل الخطاب الأنسني الذي أودّ مناقشته هو من مادة معرفية. إنّه ناجم عن التعارض المفترض بين ما يسمّى تقليدياً ومعيارياً وبين التدخلات غير المستحبّة للجديد أو للممثل الفكري للعصر الذي نعيش فيه. لسوء الحظ، فالعديد من العقبات المشلّة التي سبق أن التقيناها تعود إلى الظهور هنا أيضاً. طبعاً، يتعيّن علينا أن ندافع عن اللغة ضدّ الرطانة وضدّ التشوّس. ولكن لا ضرورة لفهم هذه وذاك على أنّهما من الأعراض الدالة على مدى انحراف كل جديد ومدى إثارته للإستهجان. فكل لغة موجودة لكي يعاد تزخيمها بواسطة التغيير. انظرْ إلى كامل تاريخ النزعة الأنسنية والمذهب النقدي ـ وهما مترابطان حكماً ـ في أكبر عدد من الثقافات والحقبات الزمنية تستطيع إحصاءه، تجد أنّ ما من إنجاز إنساني عظيم تحقق إلاّ وحوى مكوّناً هاماً من مكوّنات الجديد أو كانت له صلة به، أو قبول بما هو الأجدّ بين كل ما هو صحيح ومثير في فنّ تلك الحقبة أو فكرها أو ثقافتها. يصحّ هذا القول مثلاً بالنسبة إلى يوريبيديس في آخر وأعظم مسرحياته **الباخوسيات**[1]، وموضوعها تحديداً مقاومة الجديد والعجز عن مواصلة ذلك الجهد. وهو أكثر انطباقاً على أكبر المعلّمين التقليديين قاطبة. يوهان سيباستيان باخ، الذي شكل إنتاجه الذروة في الفن الألماني الإتباعي المتعدّد الأنغام بمثل ما كان فاتحة لاستقبال تأثيرات آخر أساليب الرقص الفرنسية والإيطالية.

لا نهاية للأمثلة على هذه القاعدة العامة، التي تنسف جذرياً الأطروحة الرجعية القائلة إنّ تبجيل ما هو تراثي أو إتباعي يتعارض حكماً مع التجديدات في الفن والفكر

---

١ ـ الباخوسيات: رائعة مسرحيات يوريبيديس (٤٨٠ ـ ٤٠٦ ق. م.) أحد الثلاثة الكبار في التراجيديا الإغريقية. تروي المسرحيات الدموية الضاجة بالموسيقى الصاخبة والغناء، قصة بنثيوس، ملك طيبة وابن قدموس، المعارض لديانة جديدة أخذت تنتشر في مدينته هي عبادة الإله ديانيسيوس (باخوس) وقد استحوذت على لبّ نساء المدينة. يتحايل ديانيسيوس على الملك فيقنعه بأن يتزيّا بزيّ إحدى الباخوسيات للتلصلص على أسرارهن المقدّسة. ويقوده إلى قمة جبل حيث يتركه فوق غصن صنوبرة عالية، ويسلّمه للميناد، النساء الوفيات لباخوس، فيقطعنه إرباً، ويتوازعنه شلواً شلواً، بقيادة أم الملك ذاتها، كبرى راهبات الدين الجديد.



المعاصرين. وهو بعيد كل البعد عن ملاحظة فالتر بنيامين الأقسى ـ والأصوب ـ التي تقول إنّ كل وثيقة من وثائق الحضارة إنّما هي أيضًا وثيقة همجية. وهي فكرة تبدو لنا أنّها أساسًا حقيقة إنسانية مأسوية عظيمة المغزى، لا يستحقّها الأنسنيون الجدد إطلاقًا وهم الذين يرون إلى أنّ الثقافة المكرّسة لن تكون صحّيّة أساسًا إلاّ إذا كانت نقية، وخلاصية على نحو تبسيطين، في نهاية المطاف. ولكن ما دامت أميركا، تمثّل لجميع الوافدين إليها الجديدَ، وعدًا وأملاً، يوجد، على ما يبدو، سببٌ وجيه جدًا لربط الأنسنية الأميركية ربطًا محكمًا بطاقات ونخعات ومفاجآت وتعرّجات ما هو دائم الوجود وبالجديد والمختلف الذي يصلنا على تعدّد أشكاله.

لأنّ العالم ازداد اندماجًا واختلاطًا من الناحية السكانية أكثر بكثير من أي وقت مضى، يتعيّن علينا مراجعة مفهوم الهوية الوطنية برمّته، وهو فعلاً قيد المراجعة في معظم الأمكنة التي أعرفها. فالمسلمون من شمال أفريقيا والأكراد والأتراك والعرب من الشرق الأوسط، وأبناء جزر الهند الغربية والهند الشرقية، إضافة إلى رجال ونساء من عدة بلدان إفريقية قد غيّروا إلى الأبد الوجه الجمعي لبريطانيا وفرنسا وألمانيا وإيطاليا وإسبانيا وغيرها من بلدان أوروبا. وثمة خلائط مذهلة من القوميات والأعراق والديانات من أزمنة أميركا اللاتينية المتباينة. وإذا تنظر إلى الهند وماليزيا وسريلانكا وسنغافورة والعديد غيرها من البلدان الآسيوية، تلاحظ، كما في حالة العديد من البلدان الإفريقية، تنوّعًا ضخمًا في اللغات والثقافات يتعايش معظمها ويتفاعل سلميًا بعضه مع بعض في مجرى الأحداث الطبيعية. والنقطة هنا أنّه من كل المعتاد الموروث من الفكر السياسي للقرن التاسع عشر، فالهوية القومية الموحّدة المتناسقة والمنسجمة هي الآن الفكرة الأكثر تعرّضًا للمراجعة، وهذا تغيُّرٌ يستشعر به كل حقل من حقول الاجتماع والسياسة. إنّ موقف الفرنسيين والألمان ضد الحرب الأميركية في العراق، مثلاً، ناجم إلى حدّ بعيد عن وجود أقليات مسلمة أو عربية كبيرة في ذينك البلدين. بل إنّ البرامج الدراسية، والأزياء، وخطط وسائل الإعلام، والخطاب العمومي، تتأثّر جميعها بالخلائط الجديدة التي ظهرت خلال العقدين الأخيرين أو ثلاثة العقود الأخيرة. ففي جنوب أفريقيا وحدها يوجد الآن إحدى عشرة لغة رسمية، تضطر المؤسّسات التربوية إلى أخذها بالاعتبار بطريقة أو بأخرى. والحال أنّ التركيب الحالي



لأميركا لا يختلف كثيرًا عن تركيب تلك البلدان، من حيث التنوّع والتعدّد الثقافيين، مع انّ واحدة من النتائج المؤسفة [المترتّبة على ذلك] هي استشعار الحاجة إلى محاولة توحيد هذه كلّها في إجماع انتمائي أميركي توكيدي قاطع، إن لم نقل إنّه عدواني. حقيقة الأمر أنّ اختراع التقاليد أضحى تجارة رائجة تفوق كل تصوّر.

يتكهن بعض اللغويين أنّ مفردة canon (كما في canonical) مرتبطة بالكلمة العربية kanoun أو «قانون» بالمعنى التشريعي المُلزِم للكلمة. على أنّ هذا هو معنى حصريّ واحد من معانيها العديدة. أما المعنى الآخر فموسيقي، حيث أنّ canon هو شكل طباقي يستخدم أصواتًا متعدّدة عادةً ما يقلّد فيه كلّ صوت الصوتَ الآخر تقليدًا صارمًا. وهو، بعبارة أخرى، شكل معبّر عن الحركة واللهو والاكتشاف والابتكار بمعناه الأسلوبي. من هنا أنّ الإنسانيات المقوننة منظورًا إليها على هذا النحو، بعيدًا عن أن تكون لوحة جامدة من القواعد الثابتة والأنصاب تتنمّر علينا من الماضي ـ مثل «بكميسّر» يسجِّل أخطاء فالتر الشاب في أوبرا «داي مايسترسنغز» لفاغنر[1] ـ إنّما هي دائمة الانفتاح على تراكيب متغيّرة من حيث المعنى والدلالة. فكل قراءة وكل تأويل لعمل مقونن يعيد إحياءه في الحاضر، موفرًا الفرصة لإعادة قراءة جديدة له، سامحًا للحديث والجديد أن يتموضعا في حقل تاريخي عريض، تكمن فائدته في أنّه يرينا التاريخ بما هو عملية لاأدريّة قيد التكوين، بدلاً من أن يكون حالة مُنْجَزَة ومستقرة إلى ابد الآبدين.

على عظيم إعجابي بجوناثان سويفت، ودراستي له طوال سنوات، يؤسفني أنّ مواقفه من الماضي، كما تظهر في تفضيله الأقدمين على المُحدثين، في **معركة الكتب**، إنّما هي مواقف عقدية جدًا وعنيدة جدًا. وكان هذا موقفي إلى أن صار بالإمكان اقتفاء

---

١ ـ رائعة فاغنر الأكثر تعبيرًا عن نزوعه الإنساني والملهاة التي فاجأت الكثيرين لصدورها عن مؤلف عُنِي بالحب والموت خصوصًا، لا تحوي أيًا من عادات فاغنر من مخدرات وسحريات. بل هي كلّها دنيوية ودافئة وعاطفية ومباشرة وإنسانية. إنّها تخلو من الميتافيزيق وتنتهي بالبطل يقدّم حفلة موسيقية ناجحة ويتزوّج الفتاة التي أحبّها قلبه. لاقت نجاحًا باهرًا، حتى أنّ صحافيًا أميركيًا كتب عنها عام ١٩٥٢ أنّها «أعظم عمل فني أنتجه الإنسان» ومضى يقول «لقد اقتضى التخطيط للأوبرا وكتابتها من المهارة أكثر مما اقتضاه تصميم وتأليف كامل مؤلفات شكسبير».



أثر ييتس في قراءة تعديلية لسويفت بما هو كاتب شيطاني ومفترِس لا مثيل له. فقد نظر ييتس بشهامة إلى عالم سويفت الداخلي بما هو أساسًا عالم يضجّ بنزاع الكاتب الدائم مع ذاته، وعدم رضاه عن ذاته، وعدم تصالحه مع ذاته، على غرار ما يفعله آدورنو إلى حدّ كبير، بدلاً من أن يستقرّ في أنساق من الطمأنينة أو النظام المقيم. كذلك الأمر بالنسبة للقانون، الذي يستطيع المرء أن يبجّله من بعيد أو أن يناضله بزخم أشدّ، مستخدمًا أوجهًا من الحداثة في ذاك الصراع لتفادي الضخافة الميتة التي أدانها نيتشه وإمرسون.

المسألة الثالثة والأخيرة، فيما يتعلّق بالحضور التاريخي للإنسانيات، ثمة نظرتان متشابكتان في صراع لا ينتهي. نظرة تفسِّر الماضي بما هو تاريخ منجز سلفًا؛ وأخرى ترى إلى التاريخ، بل إلى الماضي ذاته، بما هو [مسار] غير محسوم، قيد التكوين، لا يزال مفتوحًا على حضور الناشئ والمتمرّد وغير المستكشف وغير المقدّر حقّ قدره وما يطرحه من تحديات. ربما يوجد، كما حاجج البعض، «قانون» غربي مصقول بذاته كما نَصْبٌ مرمري، يتعيّن علينا أن نسجد له. وربما يوجد مثل ذلك الماضي، وربما كان علينا أن نبجّله. يبدو أنّ الناس يحبون أشياء كهذه. أما أنا فلا. إنّها لا تقنعني بأنّها مثيرة أو مناسبة أو واسعة الخيال بما فيه الكفاية. إضافة إلى ذلك، فكما أسلفت أعلاه: كل ثقافة، أينما كانت، تمرّ عبر مسار طويل من تعريف الذات، وامتحان الذات وتحليل الذات بالنسبة إلى الحاضر وإلى الماضي معًا: في آسيا وافريقيا وأوروبا وأميركا اللاتينية. فكم هو باعث على السخرية أن يقول أكاديميون أميركيون متبجّحون إنّ هذا كلّه ازعاج زائد، ولذا نريد العودة إلى الماضي الإغريقي - الروماني. إذا كنّا لا ندرك أنّ جوهر الأنسنية هو إدراك التاريخ البشري بما هو مسارٌ متواصل من معرفة الذات وتحقيق الذات، ليس بالنسبة إلينا وحدنا، الأوروبيين والأميركيين البيض الذكور، وإنّما بالنسبة لجميع الناس، فهذا يعني أنّنا لم ندرك شيئًا على الإطلاق. توجد تراثات حصيفة أخرى في العالم، توجد ثقافات أخرى، يوجد عباقرة آخرون. تحضرني هنا عبارة رائعة لليو سبيتزر، ألمع قارئ نصوص أنتجه هذا القرن، الذي أمضى آخر سنوات حياته بما هو مفكّر أنسني أميركي من أصل أوروبي، يقول: «الأنسني هو من يؤمن بقوة العقل البشري على سبر أغوار العقل البشري» (سبيتزر، ٢٤). لاحِظْ أنّ سبيتزر لا يقول



«العقل الأوروبي»، ولا يكتفي بالحديث عن «القانون» الغربي. إنّه يتحدّث عن العقل البشري وحسب.

إنّ شمولية الرؤية هنا ليست على الإطلاق ما كنّا نتلقّاه من هارولد بلوم[1]، الذي صار الناطق الرسمي الشعبي لنوع أكثر تطرّفًا من الجمالية النابذة التي تسمّي نفسها «الأنسنية القانونية». فلم تمنعه كفاءاته المذهلة من أن يشنّ الهجمات الأشدّ فظاظة وعمًى ضدّ ما يفترض نفسه بأنّه يمثلهم، في قراءة تصعق لفرط ضلالها لجماليات اوسكار وايلد. والأحرى أنّ وايلد كان الأكرم والأكثر جذرية بين القرّاء الإيرلنديين، وهو بعيدٌ كل البعد عن ذلك شِبْه الأرستقراطي الإنكليزي المغرور، والمخدَّر، كما يصوّره قراءٌ على قدر لا بأس به من الجهل. في استحضاره العشوائي لما يسمِّيه، على نحو نابذ، «مدرسة الامتعاض»، يضع فيها بلوم كل ما قاله أو كتبه وافدون غير أوروبيين وغير ذكور وغير ناطقين بالإنكليزية يصدف أنّهم لا يوافقونه على صراخه النبوي المضجِر. بالتأكيد يمكن للمرء أن يقبل، كما أنا أقبل، وجود إنجازات أعظم وإنجازات أقلّ شأنًا في الفنون، بل وجود إنجازات لا تستحقّ الاهتمام كليًا (فما من أحد يستطيع أن يحبّ كل شيء، في نهاية المطاف) ولكنّني لن أسمح أن يقال إنّ شيئًا أو إنسانًا يفقد صفته الإنسانية ويُسقَط من الحساب نهائيًا لمجرد أنّه ليس من أهلنا أو لأنّه ينتمي إلى تراث مختلف عن تراثنا، أو أنّه صادر عن منظور وتجربة مغايرَين أو ناجم عن مسارات إنتاج مختلفة عن مسارات الإنتاج عندنا، كما هو حال صول بِلّو في عبارته المرعبة في تعاليها: «جدوا لي قرينًا لبروست بين قبائل الزولو».

تتمّ آراء بلوم في القانون الإنسانوي عن غياب العقل بدلاً من أن تعبِّر عن حضوره المزخم. فهو يرفض دومًا تقريبًا الإجابة على الأسئلة في المحاضرات العامة، ويرفض

---

١ ـ هارولد بلوم (مولود ١٩٣٠): جامعي يدرِّس في جامعة يال وناقد أدبي أميركي معروف بتأويلاته المبتكرة للإبداع والتاريخ الأدبيين. في ثلاثة من كتبه: **هاجس التأثير** (١٩٧٣) و**خريطة القراءة المغلوطة** (١٩٧٥) و**صور المخيلة القادرة** (١٩٧٦) ـ يعرض نظريّته القائلة إنّ الشعر ينتج عن شعراء يتقصّدون إساءة قراءة الأعمال التي يتأثّرون بها. أما كتابه الأكثر إثارة للجدل فهو **كتاب ج.** (١٩٩٠) حيث يقترح أنّ أقدم النصوص التوراتية كتبتها امرأة عاشت زمن الملك داوود والملك سليمان الحكيم، وهي نصوص أدبية لا دينية، وقد فَرَضَ عليها من أعادوا كتابتها معتقدات اليهودية البطريركية.



الخوض في محاجة مع الآخرين، وكل ما يفعله أنّه يؤكّد ويجزم ويقطع. وهذا نفخٌ ذاتي، وليس فكرًا أنسنيًا، وهو تأكيدًا ليس بالنقد المستنير. ويجدر بالمرء أن يخفّف أي اتصال بمثل هذه السطحية كما في أطروحة صموئيل هانتنغتن عن «صدام الحضارات»: فكلاهما ناجم عن النبذ العدواني ذاته؛ وكلاهما يسيء الفهم جذريًا لكل ما يجعل الثقافات والحضارات مثيرة ـ فلا هو جوهرها ولا هو نقاوتها، وإنّما هي خلائطها ومنوّعاتها، وتياراتها المتعاكسة، والطريقة التي بها تخوض حوارًا ملزمًا مع الحضارات الأخرى. والحال أنّ بلوم وهانتِنغتُن يتغافلان كليًا عن الميزة التاريخية الملازِمة لكل الثقافات، وهو ما تنطوي عليه من نزوع قوي وجذري مناهض للاستبدادية. ومن سخرية الأمور أنّ الاستبداديين العدوانيين أمثال بلوم وهانتِنغتن قد تناسوا أنّ معظم الأشخاص الذين يجسِّدون «القانون» في أيامنا هذه إنّما كانوا ثوار الأمس.

لأسباب سوف أتفحصها في الفصل القادم، لا يمكن أن توجد نزعة أنسنية حقّة ينحصر مداها في التبجيل الوطني لفضائل ثقافتنا ولغتنا ورموزنا. فالأنسنية هي بذل كافة جهود المرء في اللغة من أجل أن يفهم منتجات اللغة في التاريخ ويدرس لغات أخرى وتواريخ أخرى ويعيد ترجمتها ويتعاطى معها. وبحسب فهمي لأهميّتها اليوم، ليست الأنسنية طريقة في تدعيم وتأكيد ما قد عرفنا «ه» وأحسسنا «ه» دومًا، وإنّما هي وسيلة تساؤل وإقلاق وإعادة صياغة للكثير الكثير مما يقدَّم لنا اليوم على أنّه يقينات مسلّمة، معلّبة، مغلقة على النقاش، ومشفّرة على نحو غير نقدي، بما فيها تلك الموجودة في روائع يجري حشرها جميعًا في حظيرة «الكلاسيكيات». يصعب القول إنّ عالمنا الفكري والثقافي كناية عن مجموعة بسيطة وبدهية من خطابات الخبراء: إنّها بالأحرى تنافرٌ مضطربٌ من المدوّنات غير المحسومة، إذا ما استخدمنا مفردة رايموند وليامز الأنيقة للتعبير عن تمفصلات الثقافة ذات التشعُّبات والتطويرات اللامتناهية.

غير أنّ اللغة إن هي إلاّ نقطة الانطلاق بالنسبة للأنسنيين. ولعل أفضل طريقة للتعبير عن هذا في الإطار الأميركي المخصوص، وهذا شاغلي هنا، هو استخدام مقطع من كتاب ريتشارد پواريِيه **تجديد الأدب**. ففي فصل عن إمرسون بعنوان «مسألة



العبقرية»، يقول پواريبه إنّه بالنسبة لإمرسون[1] «كانت اللغة هي الأداة الأكثر خصوبة والتي لا يمكن تفاديها من أدوات الثقافة الموروثة»؛ واللغة، كما كنت أقول في هذه المحاضرة، هي التي توفر للنزعة الأنسنية مادتها الخام أيضًا، مثلما توفر للأدب أثمن فرصه. ولكن اللغة تقرّر لنا «مصيرنا الاجتماعي والثقافي» على الرغم من طراوتها والمرونة. لذا، كما يشير پواريبه، «علينا أن نرى اللغة، أول الأمر، مثلما هي، فشكلها، في نهاية المطاف، هو شكل اللغة المستخدَمة في التعليم»؛ وأضيف أنّه في الأنسنية تكون المهمة أن نعرف أنفسنا. على أن پواريبه يواصل بحكمة قائلاً «اللغة هي أيضًا المكان حيث نستطيع أن نسجل، بأكثر قدر من الفاعلية، تمرّدنا على مصيرنا بواسطة المجاز والتورية والسخرية، وأن نطلق طاقات اللغات المحكية لتفعل فعلها ضدّ المصطلحات المحترمة... إنّما اللغة هي الطريقة الوحيدة للالتفاف على عقبات اللغة».

سوف أحاول فيما يأتي أن أستجلي الوضع المتغيّر لكلّ من اللغة والممارسة الإنسانوية في الحالة الراهنة.

---

١ ـ يحتل رالف والدو إمرسون (١٨٠٣ ـ ١٨٨٢) موقعًا مركزيًا في الحركة التجاوزية الأميركية. ولد في أسرة توحيدية محافظة، والتوحيدية هي الطائفة التي حلّت محل الكالفينية في نيوإنغلاند. تثق بالحدس المتجاوز للمنطق وللتجربة على أنّه العنصر الذي يوحي بأعمق الحقائق. سيم إمرسون قسيسًا إلاّ أنّه ما لبث أن غادر السلك بعد سنتين. ساح طويلاً في أوروبا ثم عمل كمحاضر محترف. معظم أفكاره وقيمه مثبتة في كتيّب بعنوان **الطبيعة** (١٣٨٦). ناهض العبودية وعارض ضمّ تكساس إلى الولايات المتحدة الأميركية، وقرأ كثيرًا في أدب فارس والهند وحكمتهما. وفي عام ١٨٢٧ جال في بريطانيا حيث كتب عن التصنيع والتفاوت الطبقي. دعا الأميركيين بقوة لأن يتّكلوا على أنفسهم وأن ينفضوا عنهم التقاليد البالية التي رأى أنّها تبعثر قواهم وتهدر وقتهم وتبدّد شخصيّتهم. ترك أثرًا كبيرًا في الأدب الأميركي، خاصة على كبير شعرائه والت ويتمان.




مكتبة
الفكر الجديد

٢ ـ الأسس المتغيّرة لدراسة الأنسنية وممارستها

خلال القراءة لهذا الكتاب والإعداد له، وجدتني منجذبًا حُكمًا إلى مجموعات مختلفة من الدراسات والندوات والتقارير وما شابه تتعلّق بحالة الإنسانيات هنا وفي الخارج. وقد ذكّرتني بما سُمّي الدراسات والمنشورات السجالية عن حالة انكلترا التي لقيت انتشارًا واسعًا في أواخر العهد الفكتوري. ولعلّ النتيجة اللافتة في سياق أبحاثي هي اكتشافي أنّ الحركة الأنسنية تبدو دائمًا في ورطة كبيرة عادةً ما تكون قاضية، كائنًا من كان ينطق أو يكتب بإسمها، وأين ومتى وإلى من كان يتوجّه. ولا مفرّ من استخدام مفردة «أزمة» هنا، أكانت تنطبق على مجموعة من الأكاديميين المرموقين، بمن فيهم كلاينات بروكس، وناثان پوساي، وهاوارد مُمْفورد جونز في جامعة وسكونسن عام ١٩٥٠[١] أم على مجموعة تالية أخرى تضمّ جوناثان

١ ـ كلاينات بروكس (١٩٠٦ ـ ١٩٩٤) ناقد وجامعي أميركي، كان لأعماله الدور الكبير في إنشاء مدرسة «النقد الجديد» والقراءة البنيوية للأدب. درّس في جامعة يال ١٩٤٧ ـ ١٩٧٥ ومن أعماله: **كيف نفهم الشعر** (١٩٣٨) **الشعر الحديث والتقليد** (١٩٣٩). والكتاب الأول جزء من سلسلة من الكتب المدرسية التعريفية بالأنواع الأدبية المختلفة وبتاريخ النقد الأدبي. أشهر أعماله **الجرّة الجيدة الصنع** (١٩٤٧).

ـ ناثان مارش پوساي (١٩٠٧ ـ ٢٠٠١): مربٍّ أميركي مرموق. درّس الأدب الإنكليزي والتاريخ القديم في جامعة هارڤارد. ودرّس في غير جامعة، وشغل منصب رئيس جامعة هارڤارد خلال الأعوام ١٩٥٣ ـ ١٩٧١. مع أنّه رجل عميق الإيمان الديني وباحث تقليدي، فقد عارض الماكارثية بشدّة في الخمسينيات وأيّد بحماس حركة الحقوق المدنية للأفارقة الأميركيين في الستينيات. إلاّ أنّه استهول الراديكالية السياسية التي اجتاحت الوسط الجامعي الأميركي في أواخر الستينيات. ولما احتلّ طلاب راديكاليون مبنى الإدارة في جامعة هارڤارد، وكان پوساي رئيسها آنذاك، استدعى الشرطة لاعتقال الطلاب فأثارت خطوته جدلاً حادًا في الوسطين الجامعي والسياسي لعله أسهم في تقاعده المبكر عام ١٩٧١. له مؤلفات في التعليم والتعليم الرسمي.



كولر، وجورج ليفاين، وكاثرين ستيمپتن[١]، اجتمعوا في جامعة ولاية نيويورك ـ حرم ستوني بروك ـ بدعوة من تلك الجامعة ومن «المجلس الأميركي للجمعيات العلمية» في أيار ١٩٨٨.

ها هما مجموعتان من البحّاثة ـ النقّاد الأميركيين القلقين، يفصل بينهم أربعون سنة تقريبًا، ويستخدمون، مع ذلك، المصطلحات ذاتها ـ تندبان الأزمنة عمومًا، والتدخُّلات المتزايدة للتكنولوجيا في شؤون الإنسانيات والتخصُّص والمناخ الشعبي العاصف (وهو، في هذه الحالة الأخيرة، مناخ معادٍ تأكيدًا). وما أن تنتهي حفلة اللوم الذاتي هذه، حتى تأخذ المجموعتان في ترداد عبارات التأييد الطنانة، المؤكِّدة على أهمية الإنسانيات، عبارات يستحيل الخلاف معها، طالما أنّ الجماعتين توافقان أيضًا على أنّه توجد نواة بشرية (تتعهدها لغة عالية الفصاحة) لا يجوز لمفكرين أنسنيين انتهاكها وإنّما عليهم تعزيزها والتوكيد عليها بشتى الأشكال. الأمر يشبه قليلاً حالة أليس [في بلاد العجائب] إذ تَقرُص أذنيها لكي تتذكّر أن تحتال على ذاتها في لعبة الكروكيت!

أما ما لم يتغيّر بين حقبة وأخرى، فهو الشعور الضامر بأنّ حلقات دراسية من هذا النوع ـ هدفها الدائم تجميع شخصيات مرموقة سوف تدلي بتوكيدات مقنعة لصالح حقول اختصاصها ـ هي التتويج الاجمالي ذو التأثير المؤقت لساعات طويلة من التدريس والمحاضرة في الصفوف، والتنقيب في المكتبات، وتبادل الآراء بين الباحثين (ومعظمهم متوارٍ عن الرأي العام، طبعًا) وكل ذلك من أجل تأمين استمرار مهنة التعليم والنقد لفترة إضافية من الزمن بانتظار انعقاد الاجتماع التالي. لست أعني بذلك على الإطلاق أي تبخيس، طالما أنِّي قلت في محاضرتي الأخيرة إنّ مادة الإنسانيات والفكر الأنسني بحاجة إلى مراجعة وإعادة تأمل وإعادة تزخيم. فما إن يتحولا إلى تراث ـ كما المومياءات ـ حتى يفقدا الهوية الفعلية ويصيرا مجرد أدوات تبجيل وقمع.

---

١ ـ جوناثان كولر: جامعي وناقد أدبي. مواليد ١٩٤٤. خرّيج هارفارد وأكسفورد وأستاذ اللغة الإنكليزية والأدب المقارن في جامعة كورنيل. عرف بمقارنته البنيوية للشعرية والسرد الأدبي.

ـ جورج ليفاين: أستاذ اللغة الإنكليزية في جامعة راتجرز. اختصاصه أدب الحقبة الفكتورية والرواية والسرد. كتب عن داروين والرواية، وأبرز كتبه **المخيّلة الواقعية** (١٩٨١).

ـ كاثرين ستيمپسن: جامعية وكاتبة في الإنسانيات والدراسات النسوية. من رائدات الحركة النسوية الأميركية في الستينيات ومؤسسة مجلة **علامات**. يدور إنتاجها مدار النساء والمدينة وصور النساء الذاتية في التصوير الفوتوغرافي والمرأة والجنس والتمييز ضدّ النساء. تشغل حاليًا منصب عميدة كلية الخرّيجين في الآداب والعلوم بجامعة نيويورك.



وكما قلتُ للتوّ، فـ «الأزمة» هي الكلمة المفتاح. وطالما أنّه من الواضح أنّ الإنسانيات قد تعثّرت وصمدت على الرغم من «الأزمة»، يحقّ لنا التساؤل لماذا يبدو وكأنّنا هنا في حضرة من ينادي «جاء الذئب» المرة تلو المرة. لا أنوي أن أبدو متعاليًا، غير أنّه خلال السنوات الممتدة بين نهاية الحرب العالمية الثانية والآن، لم تعرف الحركة الأنسنية في الولايات المتحدة مجرد أزمة متواصلة لا شكّ فيها، وإنّما عرفت تحوّلاً اساسيًا أيضًا. ولعلّنا قد بدأنا نستشعر للتوّ انزعاجًا من أنّ التكتيك المعتاد - الحديث من العودة إلى القيم الأنسنية وأمّهات النصوص وكبار المؤلفين وما شابه - لم يعد حديثًا مقنعًا كما كان فيما مضى، ولعلّه يحتاج إلى أن نطرحه جانبًا للوقت الحاضر.

توجد حجّة أصيلة بديلة وأكثر إثارة سوف أتناولها عمّا قريب. ولكنّي أودّ الآن تكريس جهدي للبرهنة على أنّ تحوّلات فعلية قد حدثت، صامتة حينًا، وأحيانًا محرومة ممّن يقدّرها حقّ قدرها. لقد طرأت تغييرات في الأسس ذاتها التي قام عليها الفكر الأنسني والممارسة الأنسنية لزمن طويل في الولايات المتحدة وسائر العالم. في الفصل الأول [من هذا الكتاب] عيّنتُ تلك الممارسة الأقدم على أنّها آرنولدية بشكل عام، غير أنّ التحوّلات التي عصفت بالمدرسة الأرنولدية من العمق بحيث همشت نفوذ آرنولد الترسبي نوعًا ما. لكنّي أقول، في الوقت ذاته، إنّ العديد منّا يعتقد، مع آرنولد، ومع تي. اس. إليوت، أنّه ربما كان علينا أن نظلّ متمسّكين، بطريقة شبه غريزية، بتلك المنظومة الرائعة في ثباتها من أمهات الأعمال الفنية، التي تعني ديمومتُها الكثير الكثير بالنسبة لكلّ واحد منّا، كل بطريقته أو بطريقتها الخاصة.

أعلم أنّ إغفال التحوّل الرئيسي في العالم، بكلّ بساطة، والاستمرار كما في السابق، هو بديل سوف يظلّ يمارس جاذبيّته، وإن يكن على طريقة النعامة، خاصة بالنسبة لكائن مثلي كَتَبَ بحماس عن قضايا خاسرة وارتبط فطريًا بها خلال معظم سني حياته. أما من جهة ثانية، ولمّا كنت قد أقنعتُ نفسي، في الآن ذاته، بالإقلاع عن لعب دور النعامة، فإنّي شغوف بإقناع القارئ بأنّ الهرب من الواقع والانكفاء العاطفي إلى حنين ماضوي أقل علمية وأقل إثارة بكثير من التعامل مع المسألة على نحو عقلاني ممنهج: هكذا تقضي قواعدُ أنسنية لا مجال للطعن بها.



سوف أتحدّث في هذا الفصل عن تغيّر أسس النشاط الأنسني في وضع دنيوي وتاريخي نجد أنفسنا فيه، نحن الأميركيين. أما في المحاضرة التالية، فسوف أبيّن أنّ الطريقة عظيمة الفائدة للتعامل مع هذا الواقع الجديد هي بالعودة إلى النموذج الفيلولوجي ـ التأويلي الذي هو أقدم عهدًا وأوسع قاعدة من النموذج الذي طغى في أميركا، منذ إدخال دراسة الإنسانيات إلى الجامعات الأميركية لمئة وخمسين سنة خلت. ولعل هذا يبدو أكثر فأكثر غرابة، مثل أليس [في بلاد العجائب] إذ تقول، دامعةَ العينين، إنّها سوف تمكث حيث هي إلى أن تصير كائنًا آخر. على أنّي أستميح القارئ صبرًا للوقت الحاضر.

يبدو أنّ تحولاً أساسيًا طرأ على النفسية التربوية الأميركية بعد الحرب العالمية الثانية ومطلع الحرب الباردة. واقع الحال أنّ الولايات المتحدة خرجت مما سمّي «الحرب الخيّرة» بوعي مستجد لقوتها الكونية، وعلى القدر ذاته من الأهمية، خرجتْ بإحساس أنّ لها منافسًا رئيسيًا واحدًا على الهيمنة العالمية، سوف تضطرّ للتباري معه بطريقة رسولية. ولعلّ كامل البنية المانوية للحرب الباردة لم تكن إلاّ تحوّلاً نوعيًا لشعور مترسّب بالاستثنائية الأميركية وبـ «مهمة استكشاف الوعر» الشهيرة التي حاجج بعض المؤرّخين الكولونياليين ـ خطأً على ما أعتقد ـ أنّها كانت عنصرًا جوهريًا في بلورة الهوية الأميركية. إنّ هذا الشعور لم يكن أشدّ بلاغة مما كان بعد مضي ثلاثة عشر سنة على انتهاء الحرب العالمية الثانية، عندما أطلق السوفيات القمر الاصطناعي «سبوتنيك» عام ١٩٥٧، وبعد القلق التنافسي الذي ظل «[البلد] الأفضل والألمع» يراكمه تجاه أزمة الصواريخ الكوبية، والسنوات الأولى من الحرب على ڤيتنام، واضطرابات أندونيسيا عام ١٩٦٥[1]، ناهيك عن الأزمات المختلفة في أميركا اللاتينية وإفريقيا والشرق الأوسط. يجري التلميح بالوتيرة ذاتها تقريبًا في كتابات البحّاثة والنقّاد الأفراد. ففي ندوة وِسْكُونسِن عام ١٩٥٠ المذكورة أعلاه يبدأ كلارك ك. كويبلر مثلاً مداخلته على النحو الآتي:

«لقد بات واضحًا على نحو مقلق أنّ العالم واقع في خضم حرب إيديولوجية، لم تكن الحرب العالمية الثانية غير طور من أطوارها. إنّنا نتعارك حول أفكار ومُثُل. وفيما

---

١ ـ اضطرابات أندونيسيا عام ١٩٦٥. الإشارة إلى انقلاب الجنرال سوهارتو وما أعقبه من حملة إبادة ضدّ الحزب الشيوعي، أكبر الأحزاب الأندونيسية، ما أدّى إلى مقتل لا أقل من نصف مليون من أعضائه ومناصريه (بمن فيهم أمينه العام، إيديت، الذي ألقي القبض عليه وتمت تصفيته من دون محاكمة) واعتقال ٢٠٠ ألف أندونيسي قضى أكثرهم ١٥ سنة في السجون دون محاكمة.



،هن نتعارك ندرك أكثر فأكثر أنّ ما يؤمن به الإنسان هو ماهيته وهو عمله. «إنّ الطبع الإنساني هو القَدَر»، وإنّ نضالنا من أجل الديموقراطية في مواجهة النزعة الكليانية ،اشكالها المختلفة، ما هو بنضال سياسي ولا اقتصادي إلاّ في الشكل، إنّما هو في الجوهر، نضال من أجل قيم. ومن سخرية الأمور، أنّ القيم التي يؤمن بها الكليانيون واضحة كليًا، فيما القيم التي يحملها المؤمنون بالديموقراطية غامضة كل الغموض».

كان لنبرة الجَلْد الذاتي في خطاب كويبلر قرين أشدّ قساوة فيما نعرفه الآن عن تدخّل الحكومة الأميركية في السياسات الثقافية من خلال وكالات مثل «مجلس حرية الثقافة». في كتاب أخير قويّ الحجة ومتين التوثيق بعنوان **من دفع لعازف الناي؟ السي. اي. إي. والحرب الباردة الثقافية** تقدّم الصحافية البريطانية فرانسِس ستونور صوندرز قرائن وفيرة على إنفاق السي. آي. إي. ما يقارب المئتي مليون دولار على تمويل عدد لا يحصى من المؤتمرات والمجالات مثل «إنكاونتر» و«دير مونات» [الألمانية] و«بارتيزان ريڤيو»، وعلى جوائز ومعارض فنية وحفلات موسيقية ومسابقات موسيقية والعديد من الأكاديميين والكتّاب والمثقفين الأفراد، ما أثّر أثرًا عميقًا على نوع النشاط الثقافي ونوع العمل الجاري باسم الحرية أو العمل الإنسانوي. لست أريد أن يساء فهمي: لم تكن السي. آي. إي. تدير الحياة الثقافية. ومع ذلك، فيما كانت تغذي المنافسة على المستوى العالمي بين الحرية والكليانية، وتشارك فيها، فطبيعي، كما يلمح كويبلر، أنّ ثمة سببًا وجيهًا للافتراض أنّ الكثير مما كان يجري أو يموّل على الصعيد الإيديولوجي، باسم الحرية والقيم الديموقراطية ومناهضة الكليانية الشيوعية، قد أسهم إسهامًا لا يستهان به في الممارسة الإنسانوية. وهو قد وفّر، أقلاً، البعض من الدرع الواقي، كما وفّر البرامج والفرص العديدة للترويج للأفكار الأنسنية. حتى أنّ محللاً للشعر عقليًا ورفيعًا مثل آر. پي. بلاكميور[1]،

---

١ ـ آ. ر. پ. بلاكميور (١٩٠٤ ـ ١٩٦٥) شاعر وناقد فني، أدخل إلى النقد الأدبي فهمًا عمليًا للتفكير والإحساس عند الشعراء. كان من أنصار «القراءة المقرّبة» التي كرّس لها كتابه **العميل المزدوج** (١٩٣٠ ـ ١٩٣٤) تأثّر كثيرًا بنظريات آي. إي. ريتشاردز التي تناولت التحليل السريري لفعل القراءة وتمييز ريتشاردز بين بيانات العلوم الجازمة وشبه البيانات التي يطلقها الشعر. يشاطر بلاكميور دعاة النقد التفكيكي من حيث افتراضه بعدم استقرار اللغة، إلاّ أنّه يتميّز عنهم في أنّه كان يشعر أنّ الإشارات المتناقضة التي تطلقها اللغة يمكن السيطرة عليها جزئيًا بواسطة «المخيّلة العقلانية» للكاتب والقارئ. من أبرز أعماله، إضافة إلى مجموعات عديدة من المقالات والدراسات في الشعر والرواية والنقد، سيرة ذاتية لهنري آدمز. وعلى أهمية دوره الأساسي في تكوين النقد الأدبي الأميركي، يبقى التأثير الأبرز لبلاكميور في الشعر



ولعلّ أعظم شارح نقدي أنتجته الولايات المتحدة، عقد تحالفًا مبكرًا مع مؤسسة روكفلر ليس فقط لتمويل سلسلة محاضراته المدهشة في جامعة برنستون (التي شارك فيها شخصيات من مثل آريش أورباخ، وجاك ماريتان وطوماس مان[1]) وإنّما أيضًا لاعتزامه عدة رحلات إلى العالم الثالث من بين أهدافها قياس عمق النفوذ الأميركي فيها.

أما ما لا تلاحظه صوندرز في كتابها فهو أنّ المناخ الاعتراضي، والقوموي السافر أحيانًا، بل حتى الوطني المتعصّب، في ذلك الزمان، لم يكن كلّه وليد الحرب الباردة، بقدر ما نجم تأكيدًا عن الأبستيمولوجية الأساسية للثقافة والإنسانيات الحديثة، التي يبدو أنّها تستوجب إعادة قولبة أوضاعها استجابة لتهديدات جديدة تعترض كل جيل من الأجيال المتعاقبة. بعبارة أخرى، كانت الحرب الباردة جزءًا من نمط شامل بدت فيه التهديدات للثقافة الأنسنية منبثة في طبيعة الفكر ذاته عن حالة البشرية عمومًا. يوحي السطر الأخير لقصيدة كافافي[2] الرائعة «في انتظار البرابرة»، في سخريّته الأنيقة

---

١ - جاك ماريتان (١٨٨٢ - ١٩٧٢): فيلسوف ومفكّر سياسي فرنسي من أبرز شرّاح فكر القديس توما الأكويني. سياسيًا، اقترب من «حركة العمل الاجتماعي الكاثوليكي» شبه الفاشية في العشرينيّات، لكنّه قطع علاقاته بها بعدما أدانتها الكنيسة الكاثوليكية لنزعتها القوموية وعدائها للديموقراطية. عمل مع الفيلسوف الروسي برداييف وإيمانويل مونيه الفرنسي على بلورة مبادئ المذهب الأنسني الليبرالي المسيحي المنافح عن حقوق الإنسان. تمتّع بنفوذ واسع في أميركا اللاتينية. وصار في الثلاثينيات من أبرز وجوه الفكر الكاثوليكي. عاش فترة الحرب الثانية خارج فرنسا متنقّلاً بين كندا والولايات المتحدة وأميركا اللاتينية. عُيّن سفيرًا لفرنسا لدى الكرسي البابوي بعد الحرب، وكان له دور هام في صياغة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي صدر عن الأمم المتحدة عام ١٩٤٨.

- طوماس مان (١٨٧٥ - ١٩٥٥). روائي وناقد ألماني نال جائزة نوبل للآداب عام ١٩٢٩. قرأ شوبنهاور ونيتشه وتأثر بهما. من رواياته الشهيرة **الجبل السحري** (١٩٢٤) التي هي رواية عن خراب النزعة الأنسنية، يصوّر فيها النزاع بين القيم الليبرالية والقيم المحافظة، وبين العالم المتحضّر والعقلاني من جهة والمعتقدات اللاعقلانية من جهة أخرى، في إطار مصح عقلي في بلدة دافوس بسويسرا. في روايته الأخرى، **يوسف وإخوته** (١٩٣٣ - ١٩٣٤) يروي قصة النزاع بين الحرية الشخصية والاستبداد السياسي. هاجر مان سويسرا عند تسلّم هتلر السلطة في ألمانيا ومنها انتقل إلى الولايات المتحدة حيث عمل في التدريس بجامعة برنستون. عاش عقدًا من الزمن في أميركا إلاّ أنّه غادرها بعد أن صدم من استشراء المكارثية واضطهاد الشيوعيين وأنصارهم. عاد إلى أوروبا عام ١٩٤٧ إلاّ أنّه تحاشى زيارة ألمانيا وقضى آخر أيامه في سويسرا.

٢ - قسطنطين كافافي (١٨٦٣ - ١٩٣٣): أحد كبار شعراء اليونان والعالم. ولد في الاسكندرية بمصر يوم ٢٩ نيسان ١٨٦٣ ومات في اليوم والشهر ذاته من العام ١٩٣٣ في الاسكندرية أيضًا، التي قضى فيها معظم سني حياته. كتب معظم شعره بعد أن تخطّى الأربعين ساخرًا من القيم التقليدية. لغته مزيج من اليونانية الصقيلة المتحدّرة من البيزنطية ومن اللغة المحكية.



المتحسِّرة، بفائدة وجود الآخر المعادي في مثل تلك الظروف، إذ يقول: «كان هؤلاء البشر نوعًا من حلّ».

لنتذكَّر أيضًا أنّ كتاب ماثيو آرنولد **الثقافة والفوضى**، وهو بالتأكيد أشهر مرافعة حديثة إطلاقًا عن الثقافة العليا وعن الأنسنية المتعالية، يهاجم الاضطرابات في هايد بارك، والتحريض حول «مرسوم الإصلاح الثاني» واستمرار الأزمة الكولونيالية في الهند وإيرلندا كما أبانتْ غوري فسواناثان[1]، ليقدّم حججه لصالح أفضل ما أنتج من معرفة وفكر بناء على التعارض الأساسي المتضمن في عنوان كتابه، علمًا أنّه يمكن استبدال «الثقافة والفوضى» بـ «الثقافة ضدّ الفوضى». من هنا، فلم يكن مفاجئًا أن يربض شبح الحرب الباردة على صدر الممارسة الأنسنية لجيلين على الأقل، ناهيك عن الرطانة اللامتناهية عن الحرية ضدّ الكليانية.

---

١ ـ **الاضطرابات في هايد بارك**: كثيرة هي المجابهات بين السلطات البريطانية والمتظاهرين في منتزه هايد بارك اللندني الشهير، وقد دارت مدار حقّ التجمع وحقّ التظاهر الذي انتزع انتزاعًا بعد مجابهات عنيفة على امتداد عقود من الزمن. كان تتويج تلك مجابهات «يوم الأحد الدامي» عام ١٨٨٧ الذي زهقتْ الشرطة حياة عدد من المتظاهرين خلال تظاهرة شعبية ممنوعة. غير أنّ الخمسينيات والستينيات من القرن التاسع عشر كانت مسرحًا لأعنف المجابهات وأطولها. كان عام ١٨٤٨ هو عام الثورات العمّالية في القارة الأوروبية، أصيبت خلاله الطبقة الحاكمة البريطانية بالرعب من ثورة شبيهة على أرضها. فاتخذت إجراءات استثنائية بمنع تظاهرات للشارتريين في نيسان/أبريل وحزيران/يونيو من التجمع وقرّرتْ إغلاق كل الحدائق والمنتزهات العامة في لندن أمام المتظاهرين. وليس هذا وحسب بل حوّلت هايد بارك إلى ثكنة عسكرية. في حزيران/يونيو ١٨٥٥ وقعت اشتباكات بين الشرطة ومتظاهرين يحتجّون على قرار فتح المحلات الغذائية والتجارية يوم الأحد (كان العمّال يتقاضون أجورهم السبت مساء ما يترك لهم يوم الأحد فقط للتسوّق) فسقط جرحى واعتقل المئات. وفي تموز/يوليو ١٨٦٦، نجح عشرات ألوف من المتظاهرين في خرق حواجز الشرطة واقتحموا هايد بارك وعقدوا فيه اجتماعهم. وقد تحقّق الانتصار الشعبي بصدور «مرسوم المنتزهات والحدائق الملكية» عام ١٨٧٢ الذي أجاز الاجتماعات العامة في هايد بارك.

ـ **مرسوم الإصلاح الثاني**: أصدره رئيس الوزراء البريطاني بنجامين دزرائيلي عام ١٨٦٧، وخفّض بموجبه شروط المُلكية لممارسة حقّ الانتخاب. وقد أفاد منه بالدرجة الأولى أبناء الطبقة الوسطى والحِرفيون الميسورون، على الرغم من أنّه كان معدًا لفائدة أكثرية السكّان من الطبقة العاملة.

ـ **غوري فسواناثان**: أستاذة الإنسانيات في جامعة كولومبيا ومؤلفة **اقنعة الغزو: الدراسات الأدبية والاستعمار البريطاني في الهند** (١٩٨٩) وخارج السرب: **التحويل والحداثة والمعتقد** (١٩٩٨) الحائز على ثلاث جوائز أدبية. وهي محرّرة مجموعة مقابلات إدوارد سعيد الصادرة بعنوان: **السلطة، السياسة والثقافة** (٢٠٠١).



أعتقد أنّ الأنسنية، بما هي نزعة قومية حمائية أو حتى دفاعية، هي نعمة متناقضة بسبب ما تنمّ عنه أحيانًا من وحشية وظفراوية إيديولوجيتين، مع أنّ هذه وتلك قد تكونان ضروريتَين أحيانًا. إنّ إحياء اللغات والثقافات المقموعة، في الإطار الكولونيالي، ومحاولات تأكيد الهوية الوطنية من خلال التراث الثقافي والأسلاف الصالحين (والمثال على ذلك شعر ييتس بما هو جزء من حركة الإحياء الأدبي الإيرلندي في وجه الحكم البريطاني) والإصرار، في المجال الثقافي، على إبراز الكلاسيكيات الوطنية الكبرى ـ هذه كلّها أمور يمكن تفسيرها وفهمها. وكما يتبيّن من مثال آخر، فبالنسبة للفلسطينيين المعاصرين، تلقى الشعر الشعبي، وإلى جانبه انبثاق أسلوب وطني في التعاطي مع شؤون الإنسانيات الأكاديمية، والتحليل الأدبي ودراسة الفولكلور والتراث الشفوي والمحاولات (الفاشلة إلى الآن) لإنشاء متحف وطني ومكتبة وطنية وفرض الأدب الفلسطيني كمقرّر الزامي في البرامج الدراسية ـ وهذه كلّها بمثابة سدود مشادة ضدّ الانكفاء الوطني بل ضد التصفية الوطنية. ولكن في الثقافات حيث نجحت الحركات القومية في نيل الاستقلال الوطني، ظهر أيضًا خطر نزعة ملتهبة لكره للأجانب هي إعتصابية بالكامل، خصوصًا عندما تتغذّى من الحروب الأهلية والنزاعات الدينية. هذا الخطر كامن في كافة الثقافات، وهذا ما يحدوني إلى ربط الإنسانيات ربطًا مباشرًا بحسّ التنقيب النقدي، بدلاً من ربطها بما يسمّيه جوليان باندا[1] «تعبئة الأهواء الجمعية».

ومما لا شكّ فيه أنّ «مرسوم الدفاع الوطني للتعليم» الذي موّل دراسة اللغات في أميركا، بُعيد عصر السبوتنيك، تحوّل إلى شاغل وطني ذي صلة مباشرة بشعور داهم بتفاقم الخطر الخارجي، ما لبث أن انعكس في العديد من المناقشات التي جرت في أوساط الإنسانيات، مع أنّه ـ الخطر ـ لم يظهر بالضرورة في كل فعل أو نشاط أكاديمي. نعلم أنّ الدراسات الإقليمية مثلاً ـ كالأنثروبولوجيا والتاريخ والعلوم السياسية واللغات، لكي نقتصر على ذكر هذه الحقول فقط ـ كانت محكومة بهموم الحرب الباردة.

---

١ ـ جوليان باندا (١٨٦٧ ـ ١٩٥٦): روائي وناقد فرنسي من أتباع المدرسة الأنسنية والعقلانية. هاجم الفلسفة الرومنطيقية في زمانه خصوصًا كما تتجلّى عند برغسون. انطوى كتابه الشهير **خيانة المثقفين** (١٩٢٧) على إدانة للمفكرين المعاصرين الذين يتّهمهم باندا بالتخلي عن الحقيقة والوقوع فريسة الأهواء السياسية.



هذا لا يعني أنّ جميع من عمل في تلك الحقول كان عميلاً لـ «سي. آي. إي»، ولكنّه يعني أنّ توافقًا عامًا حول المعرفة قد تحقّق، وقد كان بالكاد ظاهرًا آنذاك، ثم ازداد وضوحًا في نظرات استرجاعية. ويصحّ هذا تمامًا على دروس الإنسانيات الأكاديمية حيث أبان العديد من المعلّقين أنّ فكرة التحليل الجمالي غير السياسي كان المقصود منها أن تكون سدًا في وجه التسييس السافر للفنّ، الذي قيل إنّه مظهر من مظاهر الواقعية الاشتراكية.

وهكذا، فإنّ الفكرة التي لاقت رواجًا كبيرًا في النصف الثاني من القرن العشرين هي فكرة المفكر أو الباحث الأنسني غير الملتزم المختصّ بالثقافة وضمن الثقافة بدراسة مِلتون، مثلاً، أو النيوكلاسيكية، أو الشعر الرومنطيقي في القرن الثامن عشر، علمًا أنّ فكرة الاختصاص تلك فكرة إيديولوجية في العمق ومترسملة ومؤسساتية إلى أعلى الدرجات. لقد نشأتُ كباحث أكاديمي ومدرِّس للأدب الغربي في حضن تلك الفكرة التي اذكر بوضوح كبير أنّها، في أقل تقدير، قد رسّخت فهمًا سياسيًا وجامدًا إلى أبعد حدّ للتاريخ الأدبي. كانت ثمة حقبات تاريخية متعاقبة ومؤلّفون رئيسيون ومفاهيم رائدة قابلة للبحث والتحليل المقارن، ولكن إيديولوجيا حقل الاختصاص ذاته لم تكن قابلة للفحص الجذري أبدًا. كانت تلك هي الطريقة التي تتلمذتُ عليها ولست أريد أن أوحي بأي شيء آخر غير العرفان بالجميل على ما أتاحته لي من مدخل إلى مكتبات وإلى أساتذة علماء ومؤسسات عظيمة. كان علينا أن نتعلّم أشياء محدّدة، وكنّا مسؤولين عن كمية ضخمة من الأعمال الأدبية، كما تعيّن علينا أن نستوعب ونحترم نظامًا تراتبيًا محكم التنظيم (من مؤلّفين رئيسيين، والتداوم في التقاليد الأدبية، وأنواعًا أدبية مثل الرواية والشعر الغنائي والمسرح والمؤلّفين الأقل شأنًا، وحركات أدبية، وأساليب، ومن ثم كل عالم الأبحاث الثانوية).

الفكرة الهامة هنا أنّه لا يُقْصد من كل هذا التعليم الصرامة أو التماسك الفكريان، طالما أنّ التربية الإنسانوية تدور كلّها في نهاية المطاف مدار فكرة ضمنية عن الحرية يعتقد أنّها ناجمة عن موقف غير قسري، وإن يكن ظفراويًا، تجاه واقعنا الذي



يفترض أنّه «الأفضل [بين الأمم]». وكانت الذروة وفي الآن ذاته التعبير التجاوزي والنزق إلى حدّ غريب لتلك الآلة المعقّدة بل محمومة الحركة، هو صدور سِفر نورثروب فراي[1] بعنوان **تشريح النقد** عام ١٩٥٧. وكان الهدف منه ليس أقلّ من السعي إلى توليفة بلايكية ـ يونغية[2] للنظام الإنساني وقد انتظم في عالم مصغّر، بما فيه من مواسم وأدوار وطقوس وأبطال وطبقات اجتماعية وطوبى رعوية إضافية إلى الأطر المدينية. وفي قلب اختراع فراي المدهش يكمن ما يسمّيه بلايك «الألوهة البشرية»، وهو إنسان كوني يمارس مهمّته تجسيداً لمعيار مركزي أوروبي مسيحي ـ يهودي، والكل قياساً إلى الأدب ذاته الذي شجّع عليه كل من آرنولد والأنسنيين الجدد وإليوت، على ما بينهم من اختلافات، ولكنّه أدب متحرّر من تراتباتهم البغيضة التي شلّت اكتشافاتهم وجعلت مشاريعهم نخبوية إلى درجة مقيتة. وقد زعم فراي أيضاً أنّه يتحدّث عن الأدب الإنساني والليبرالي والديموقراطي، وهذا ما يشدِّد عليه معجبون به أمثال آنغس فلتشر وجفري هارتمان.

وكان للتصاميم والتقاليد والتداوم في التقاليد الأدبية التي اقترحها آرنولد وفراي وإليوت وأتباعهم المختلفون سمات عديدة مشتركة: فكلّها تقريباً ذكورية وصادرة عن مركزية أوروبية، تحرّكها الأنواع الأدبية أو «النماذج الأصلية» كما كان فراي يسمّيها. فمن منظار الشروط الجامدة لذلك النظام، لم يكن للراوية ولا للمسرح مثلاً صلة فعلية بالظروف التاريخية والسياسية والاقتصادية المخصوصة (ناهيك بالظروف الإيديولوجية) المؤدية إلى نشوئهما. والأكيد أنّ فكرة وجود نوع أدبي يسمّى كتابة «نسوية» أو «أقلوية» لم يدخل قط نظام فراي، ولا هو دخل عالم الفاعلية أو العمل الإنسانويَين الذي مثّل فراي مترتباته النضالية الهادئة. ثم إنّ القومية، مثلاً، لم تلعب أي دور في السرديات التي يناقشها فراي، ولم تحظَ سطوة

---

١ ـ نورثروب فراي (١٩١٢ ـ ١٩٩٠): جامعي وصاحب نظريات نافذة في النقد الأدبي. مواليد كيبك ـ كندا الفرانكوفونية. درس إليوت وملتون وشكسبير وبلايك. و**تشريح النقد** (١٩٥٧) هي أبرز أعماله يعرض فيه نظريّته القائلة بتواتر رموز نمطية وأساطير جمعية في الأدب.

٢ ـ نسبة إلى الشاعر والفنان الإنكليزي وليام بلايك والعالم النفساني السويسري كارل يونغ. والمقصود هو التوليفة التي يقيمها فراي بين فكرة بلايك عن الألوهة البشرية وبين مقولة الـ «نموذج أصلي» بما هو مستودع اللاوعي الجمعي عند يونغ.



مؤسسات مثل النظام الملكي وبيت المال والشركات الكولونيالية ووكالات استيطان الأراضي بأي اهتمام على الإطلاق، لا في قراءته لأعمال شكسبير أو جاين أوستن أو بن جونسون. ويبدو التغييب أشدّ وطأة عندما يتناول أمهات الأعمال عن إيرلندا من سبنسر إلى و.ب. ييتس وأوسكار وايلد وجيمس جويس وجورج برنارد شو، علمًا أنّه يقع في صميم هموم هؤلاء جميعًا مسائل رسم حدود الأرض وتملّكها بالذات. وهكذا، وبكل بساطة، يُسقِط فراي ومعاصروه، و«النقاد الجدد» من قبلهم، الصراع حول المُلكية، أكانت ملكية الأراضي أو الحدود الأميركية أو الأقاليم الكولونيالية، على الرغم من حضور ذاك الصراع في نتاج بلايك نفسه، ناهيك عن ديكنز وجاين أوستن وفينيمور كوبر وهرمان ملفِل ومارك توين[1] وجميع المؤلفين الذين ارتقت أعمالهم إلى مصاف الأعمال الكلاسيكية. حتى أنّ مفردة «العِرق» لا ترد أصلاً عند فراي. أما العبودية ـ التي كان لها علاقة ما بالحفاظ على ملكوت السموات على الأرض ـ فلم تحظَ بأي اهتمام عنده ومثلها الأدب الذي أنتجه الأرقاء والفقراء والأقليات.

ومع ذلك فما أنتجه فراي رائع في عبقريّته، وسوف يبقى معلمًا لا للنقد الإنساني العلمي الذي ظنّ أنّه أنشأه مرة وإلى الأبد، وإنّما بما هو التوليفة الأخيرة لنظرة كونية داخل النزعة الأنسنية الأميركية أخذت تتلاشى تدريجيًا منذ ذاك الحين. على أنّي لست متأكّدًا مما إذا كانت نظرة كونية «ليبرالية» يعزّزها الازدهار والقوة العاتيان، أم أنّها مجرد زِينة لتجميل واقع قذر.

ولكن دعوني أعود مباشرة إلى التغيّرات. لنأخذ عنصرين يلعبان دورًا لافتًا في النظرة الكونية الإنسانوية التي وصفتها للتوّ، وإن لم يحظيا بما يستحقّان من الاعتراف: العنصر الأول هو الفكرة القائلة إنّ الأدب يوجد ضمن إطار وطني

---

١ ـ جايمس فينيمور كوبر (١٧٨٩ ـ ١٨٥١): رائد الرواية الأميركية. له نحو ٣٠ رواية أبرزها رواياته عن الحدود الأميركية حيث خلق شخصية رجل الحدود في القرن الثامن عشر، ناتي بومبو، الذي يعيش حرًا قرب الطبيعة فيما المستوطنون يجلبون «الحضارة» التي تدمّر الحياة في الوعر. يتوسّط بطله بين المستوطنين البيض وبين الأميركيين الأصليين وثقافتهم المهدّدة. أشهر رواياته **مقتفو الآثار** (١٨٤١) و**صياد الغزلان** (١٨٤٠) و**آخر الموهيكان** (١٨٢٦).



افتراضي؛ والعنصر الثاني هو الافتراض أنّ الأشياوات الأدبية والأشعار الغنائية والمسرحيات المأسوية أو الروايات تتوجد في شكل ثابت أو على الأقل في شكل يمكن التعرّف إليه بانتظام. وها إنّ البلبلة أصابتْ الافتراضين معًا. هكذا يبدو للعديد منّا اليوم أنّ مقدارًا كبيرًا من الشكّ والنقصان يكتنف الفكرة القائلة إنّ قصيدة غنائية لوردزورث هي نتاج الأدب الإنكليزي في القرن الثامن عشر أو هي نتاج عبقري فرد، أو أنّها تحتلّ موقع العمل الفني المختلف والمتمايز عن أعمال أخرى مثل المناشير السجالية والرسائل والنقاشات البرلمانية والبيانات الدينية أو القانونية أو سواها. تلك الشكوك وما يضارعها من أبحاث عن الجماعات وصلات النسب بين الكتّاب والتشكيلات الاجتماعية والطبقات والبنى التاريخية، وكذلك الصلات بين المعرفة والسلطة، قد بدّدت الأطر القومية والجمالية والحدود والتخوم تبديدًا كليًا تقريبًا. فلم تعد كلمات مثل «المؤلّف» و«العمل» و«الأمة»، بالتالي، مقولات موثوقة كما كانت من قبل. على أنّ هذا لا يعني قط إنكار وجود المؤلّفين والمؤلّفات (وحده المُخبَّل ينكر ذلك) وإنّما يعني تعقيد واختلاف أنماط تمظهرهم إلى درجة التشكيك في أي اطمئنان يساورنا عندما نجزم أنّ وردزْورُث كتب هذه القصيدة «أ» أو «ب» وهذا كل ما في الأمر. فلا وردزورث ولا القصيدة «أ» أو القصيدة «ب»، بما هما مجموعة أفكار، تقع بمنأى عن التمحيص التشكيكي لحدودها وفاعليّتها التفسيرية والعمق المعرفي.

حتى فكرة الخيال، وهي محور كل منوعات النزعة الأنسنية الأدبية، منذ منتصف القرن الثامن عشر على الأقل، قد تعرّضت لتحويل يكاد أن يوازي الثورة الكوپرنيكية، فقط طرأ تعديل على القوة التفسيرية للمصطلح بواسطة مفاهيم غريبة ومتخطية للأشخاص مثل الإيديولوجيا واللاوعي وبُنى الشعور، والقلق، والكثير غيرها. أضف إلى هذا أنّ أفعال التخيّل التي كانت تضطلع وحيدة بالعمل الذي نسمّيه الإبداع، قد أعيدت صياغتها وفق معطيات تضمّ بيانات تمثيلية وبنيانية وسردية. ويبدو أنّ هذه الأخيرة قد قضت قضاء كليًا على إمكانية الفاعلية البشرية في بعض الحالات، أما في حالات أخرى، فتجد أنّ تلك الفاعلية، أو الإرادة، قد فقدت سلطتها السيادية أو الدور الذي كانت تلعبه من قبل. حتى أنّ بعض النقّاد باتوا يعتقدون أنّ الحديث عن عمل أدبي بما



هو إبداع بات ينطوي على مقدار كبير من الادّعاء، طالما أنّ «الإبداع» هذا يحمل الكثير من معاني الابتكار العجائبي والنشاط الكليّ الاستقلال ليصلح أن يكون التفسير الراجح الذي كانه ذات مرة. هذا لا يعني طبعًا أنّ أيًا من هذه الكلمات والأفكار المعرّضة للتحدي قد اختفى ـ لا، إنّها لم تختفِ ـ ولكن يبدو أحيانًا أنّها تستثير الكثير من الشكوك والوساوس ما يجعلها غير صالحة للاستعمال.

أنا من جهتي أعتقد أنّها لا تزال صالحة للاستعمال، ما دام لبّ الجهد والانجاز الإنسانويين يتّكئ دومًا على جهد فردي وعلى ابتكار فردي من هذا اللون أو ذاك. ومهما يكن من أمر، فمن الجنون، في نظري، الادّعاء أنّ الكتّاب والموسيقيين والرسّامين ينتجون أعمالهم كأنّما على صفحة بيضاء. إنّ العالم موسوم أصلاً، عميق الوسم، ليس فقط بعمل الكتّاب والفنانين السابقين وإنّما أيضًا بكمٍ ضخم من المعلومات والخطابات تتحشّد في الوعي الفردي اليوم، مع المدى السيبرنيطيقي والأرشيف الضخم من المواد التي تدهم المشاعر من كل حدبٍ وصوب. ولقد أدّى ميشال فوكو وطوماس كون[1] خدمة جلّى، إذ يذكرنا نتاجهما أنّ حقول الفكر والتعبير واقعة تحت قبضة قوية من المعارف والنماذج النظرية، أكنّا واعين لذلك أم غير واعين. لكنّها قبضة قابلة لأن تتلاشى إن لم تعد صياغة طبيعة القول الفردي من أساسه. إنّ الأواليات المعنية

---

١ ـ طوماس كون (١٩٢٢ ـ ١٩٩٦) أستاذ الفلسفة وتاريخ العلوم في جامعة إم. آي. تي. في بوسطن، أهم كتبه بنية الثورات العلمية (١٩٦٢) والفكرة المركزية فيه أنّ العلوم ليست عملية تحصيل تراكمي للمعارف. وإنّما تنمو من خلال ثورات عنيفة فكريًا. فالعلماء في معظمهم تقليديون يقبلون ما قد تعلّموه ويحبّون اكتشاف ما قد صمّموا على اكتشافه أصلاً. من هنا يخلص كون إلى أنّ «الجديد لا يولد إلاّ وسط المشاق ولا يتجلّى إلاّ من خلال المقاومة، على خلفية يوفّرها التوقّع». وعلى أثر كل ثورة في العلم، تحلّ «نظرة مفهومية كونية محل نظرة أخرى».

وطوماس كون هو ناحت مصطلح «النموذج النظري» (البارادايم) الذي يعرّفه بأنّه مجموع المعتقدات التي يتشارك بها علماء أو منظومة اتفاقات فيما بينهم على الطريقة التي بها يفهمون المسائل الفكرية. فيصير النموذج النظري هو ما يوجّه الأبحاث التي تجريها الجماعات العلمية. ويطرح كون أنّ نسق تطوّر النماذج النظرية لعلم ناضج هو الانتقال من أنموذج نظري إلى آخر من خلال المسار الثوري. عندما يتمّ ذلك الانتقال، يطرأ تحوّل نوعي على حقول العلم فيغتني كميًا بمبتكرات أساسية من حيث الوقائع أو النظريات. ويلتقي كون في هذه النظرية مع مقولة الفيلسوف ومؤرّخ العلوم الفرنسي جورج كانغييام عن «القطيعة المعرفية» التي استلهمها لوي آلتوسير في قراءته لفكر ماركس.



بأرشفة المعارف، والقواعد المتحكّمة بتكوّن المفاهيم، ومفردات اللغات التعبيرية، ومختلف أنظمة التوزيع، هذه كلّها تدخل، إلى حدٍّ ما، في الذهن الفردي وتؤثِّر فيه بحيث لا يعود بمقدورنا القول بثقة كاملة أين تنتهي الفردية وأين يبدأ الحيّز العمومي. وعلى الرغم من ذلك، فالرأي الذي أنافح عنه هنا هو أنّ علامة البحث والقراءة والتأمّل الإنسانوية هي المقدرة على عزل المألوف عن غير المألوف وفرز العادي عن الاستثنائي في الأعمال الجمالية كما في مقولات الفلاسفة والمثقفين والشخصيات العمومية. فالأنسنية هي إلى حدٍّ بعيد حركة مقاومة للأفكار المسبقة وهي تعارض كل أنواع الكليشيهات واللغات غير الفاكرة. سوف أقول المزيد عن هذا لاحقًا. على أنّي أودّ الإصرار هنا على أنّه بعيدًا عن أن يكون الجهد الإنسانوي محكومًا بالظروف الاقتصادية الاجتماعية (أو مسيّرًا سلفًا بها) فالمثير للاهتمام الأعمق هنا، ليس التماثل ولا التماهي، إنّما هو جدلية التناقضات والأضداد بين تلك الظروف وبين الفرد الأنسني.

ومع ذلك، يجدر قول المزيد عن النقلة الهامة في المنظور التي نجمت عن تغيّر العلاقة بين الحيّزات الخاصة والحيّزات العامة، وحتى أنّ كتّابًا طبّقتْ شهرتهم الآفاق في زمانهم مثل ديكنز وشكسبير قد درسهم الأكاديميون الأنسنيون إلى زمن قريب بما هم يوفّرون للقرّاء ـ والقارئ ركن أساسي في المذاهب الأنسنية قاطبة ـ تجارب هي في جوهرها خاصة وباطنية وتأمليّة ذات طبيعة روحانية مطهّرة لا تسلِّم أمرها بسهولة للتمحيص العمومي. لقد أضحى كل شيء الآن موضع جدل، في أقلّ تقدير، بما فيه فكرة الاختلاء ذاتها، ذلك أنّ حركة سير جديدة صاخبة تجري بين الحيز الخاص والحيز العام، يتداخل الواحد منهما في الآخر ويعدّل في تكوينه، حركةً قلبت الأمور رأسًا على عقب كليًا تقريبًا، بحيث نستطيع القول، مع أرجون أپادوراي، في كتابه **حداثة بلا حدود**، أنّ قوى الهجرة والوسائط الالكترونية قد اكتسبت أدوارًا تحويلية في إنتاج الثقافة المعاصرة، كما في متن النظام التعليمي، حيث الجاليات الشتاتية تحلّ محل الجماعات المستقرّة، والتدوينات الأسطورية والتخييلات تحفّز الذهن بقدر ما تُميته، وحيث الاستهلاك على نطاق غير مسبوق يحرّك الأسواق عبر أرجاء الكرة الأرضية ـ هذا إذا اكتفينا بالبعض من التغيّرات المركزية التي يعرّضها المؤلف للتحليل.



من هنا فإنّ كيفية استقبال النتاج الإنسانوي وتعيين هوية قارئه ومتى يقرأ ولأي هدف - هي كلّها أسئلة تزدحم وتكاد أن تبدِّد كل حالة نقية أو إنشائية من حالات الاهتمام الجمالي.

إنّ صفوفي ذاتها في جامعة كولومبيا قد تغيّرت تغيُّرًا عظيمًا، كما تغيّر طلابي من غالبية من الذكور البيض درّستهم أول الأمر في العام ١٩٦٣ إلى الرجال والنساء المتعدِّدي الإثنية واللغة الذين أدرّسهم اليوم. هذه حقيقة معترف بها كونيًا: لما كانت الإنسانيات هي دراسة نصوص كلاسيكية كوّنتها الثقافات الإغريقية والرومانية والعبرية، فإنّ جمهورًا أكثر تنوُّعًا بكثير، يتحدّر من مصادر متعدّدة الثقافة حقًا، يطالب، ويحقّق مطلبه، بالاهتمام بمجموعة كاملة من الشعوب والثقافات، كانت إلى أمد غير بعيد مهملة أو غير مسموع بها أخذت تقتحم الحيِّز الحصري الذي كانت الثقافات الأوروبية تحتلّه سابقًا. وحتى الامتيازات التي كانت ممنوحة لكيانات مثل اليونان أو إسرائيل القديمتين قد تعرّضت لمراجعات خلاصية إجمالاً، قلّصتْ إلى حدٍّ كبير من استسهال تقديمها على أنّها كيانات أصلية. ففي حين كان يُنْظَر إلى اليونان القديمة على أنّها معقلٌ آري انحدر منه لاحقًا كل ما هو من قبيل العرق الأبيض الصافي في الثقافة الأوروبية، ها إنّ تاريخها الآن متشابك بلا فكاك مع تاريخ الشعوب الأفريقية والسامية. والأمر ذاته ينطبق على إسرائيل القديمة التي يعاد تقديمها، بواسطة بعض الباحثين التوراتيين، على أنّها عنصر واحد فقط، وليست العنصر الغالب في أي حال، من ذلك الخليط المعقّد من الأجناس والشعوب التي يتشكّل منه تاريخ فلسطين المتعدّدة الثقافة، بُعيد العصر الحجري. سوف أقول المزيد، بعد قليل، عن مترتّبات تلك العناصر التعقيدية بالنسبة للحركة الأنسنية الأميركية المعاصرة.

من هنا إنّ مشهد وطوبوغرافيا دراسة الإنسانيات قد تغيّر جذريًا، وأعتقد أنّه تغيُّرٌ لا عودة عنه بالنسبة للباحثين والمدرّسين من أبناء جيلي، الذين تعلّموا في ظلّ نمط هو في جوهره مركزي أوروبي. أما تي. إس. إليوت ولوكاش وبلاكميور وفراي ووليامز



وليفيس وكنيث بورك وكلاينث بروكس وآي. إي. ريتشاردز ورينه ويليك[1] ـ لكي أذكر بضعة أسماء مرجعية مألوفة عشوائيًا تقريبًا، وإن كانت شديد التباعد سياسيًا وشخصيًا ـ فكان هؤلاء يسكنون كلّهم عالمًا ذهنيًا وجماليًا أساسه اللغوي والشكلي والمعرفي مؤسّس على العالم الأوروبي والأطلسي الشمالي (الذي كان أي. پي. طومپسون يسمِّيه عالم «الحواضر الأطلسية») هو عالم الكلاسيكيات والكنيسة والأمبراطورية في

---

١ ـ رايموند ويليامز (١٩٢١ ـ ١٩٨٨): أستاذ الآداب في جامعتي اكسفورد وكمبردج، وأحد أبرز منظّري ومؤرّخي الثقافة في بريطانيا فترة، بعد الحرب العالمية الثانية. تميّز بمنظوره الماركسي الذي يرى إلى الأدب والظواهر الثقافية بارتباطها بالمسارات الاجتماعية العميقة. اشتهر بكتابه **الثقافة والمجتمع: ١٧٨٠ ـ ١٩٥٠** الذي استعرض فيه الحركات الأدبية في بريطانيا استعراضًا نقديًا من الحركة الرومنطيقية إلى جورج أورويل في أواسط القرن الماضي. وله قاموس في معاني المصطلحات والمفردات المرتبطة بالثقافة بعنوان **كلمات ـ مفاتيح: مفردات الثقافة والمجتمع** (١٩٧٥). وقد كتب مطوّلاً في المسرح والرواية والأدب عمومًا. ومن أبرز كتبه في العلاقة بين الإيديولوجيا والفن، **الريف والمدينة** (١٩٧٣) **والماركسية والأدب** (١٨٧٧) **وقضايا المادية والثقافة** (١٩٨٠). وكان وليامز السبّاق بين المفكّرين الغربيين إلى اكتشاف أهمية التلفزيون بما هو واسطة ثقافية حاسمة الأهمية، وإن يكن قاربها مقاربة نقدية. فكتب طويلاً وكثيرًا بما هو ناقد للبرامج التلفزيونية. إلى هذا، كان لوليامز تأثير كبير في أوساط اليسار الجديد في بريطانيا وما تعدّاها، ابتداء من الستينيات، خصوصًا من خلال الـ **نيوليفت ريفيو** المجلة التي نشرت العديد من مقالاته ومقابلاته.

ـ فرانك ليفيس (١٨٩٥ ـ ١٩٧٨): أحد أبرز النقّاد الأدبيين البريطانيين في القرن العشرين وأكثرهم إثارة للجدل. قضى معظم حياته تقريبًا يدرّس في جامعة كمبردج وعمل أيضًا في الصحافة الأدبية. تميّز بمعارضته مفهوم الشعر الذي كان سائدًا في القرن التاسع عشر بما هو «حسّي وتعبيري» مؤثرًا عليه الشعر بما هو «فكاهة ولعب ذهني وانقباض للعضلات النخاعية». رفض الربط بين الفلسفة والأدب. وهاجم دور العصر الآلي في تبخيس قيمة حقول ثقافية مثل الصحافة والسينما والأدب. ودعا إلى أقلية من المثقفين المستقلّين فكريًا تحافظ على التراث الثقافي وتحيي أفضل التجارب الإنسانية الماضية من أجل تلبية حاجات الحاضر. نقد أعمال جورج إليوت وهنري جايمس وجوزف كونراد وكرّس شاعرية تي. إس. إليوت وعزرا باوند وأعاد اكتشاف وليام بلايك وألّف عن دي. إتش. لورنس الذي رأى فيه أكثر كاتب خلّاق في عصره. اتّهم بالنخبوية. أبرز أعماله **التراث العظيم** (١٩٤٨) **والحضارة الجماهيرية والثقافة الأقلوية** (١٩٣٠).

ـ كنيث بورك (١٨٩٧ ـ ١٩٩٣): مفكّر وناقد أدبي عصامي لم يحصّل تعليمه الجامعي. من طليعيّ المدرسة الحداثية الأميركية. عمل ناقدًا موسيقيًا قبل انتقاله إلى ميدان النقد الأدبي. ودرّس في جامعة بيننغطن خلال الأعوام ١٩٤٣ ـ ١٩٦١ حيث لمع بصفته أبرز منظّري البلاغة. سعى لدمج المفاهيم الفلسفية والعلمية في دراسة الأدب وتحليله. رأى إلى الأدب على أنّه فعلٌ رمزي، ووسيلة يستحضر بها الكاتب النزعات النفسانية من أجل استثارة التفاعل الإنساني. ابتكر منهجًا لتحليل «المقاصد» التي فسّرها بما هي أفعال. من أعماله **فلسفة الشكل الأدبي** (١٩٤١) **والديمومة والتغيير: تشريح للمقصد** (١٩٣٥) **اللغة بما هي فعل رمزي** (١٩٦٦).

=



تقاليدها ولغاتها وروائعها، وفوق هذا في كامل جهازها الإيديولوجي من قوننة وتوليف ومركزية ووعي. فها إنّ كل هذا قد استُبدل الآن بعالم أكثر تنوُّعًا وتعقّدًا، تمور في داخله تيارات عديدة متناقضة ومتفاوتة بل ومتعادية. وكان قد سبق تجنيد الرؤية المركزية الأوروبية لاستخدامها خلال الحرب الباردة، في مهمات زادت من تشويه سمعتها، غير أنّها، كما أسلفتُ، بدت لجيلي من البحّاثة المدرّبين إنسانويًا في الخمسينيات والستينيّات قابعة هناك مطمئنة في المؤخّرة؛ أما في المقدمة ـ أي في الصفوف وفي الخطاب العلمي والنقاش العام ـ فنادرًا ما كانت الأنسنية موضع تفكُّر متعمِّق، بل واظبت على نهجه الأرنولدي[1] المفخّم والمستهتِر.

تزامنتْ نهاية الحرب الباردة مع عدد من التغيّرات الأخرى التي عكستها الحروب الثقافية خلال الثمانينات والتسعينيات: النضالات ضدّ الحرب [في فيتنام] وضدّ التمييز العنصري داخليًا، وانبثاق وتضافر مجموعة مُبهرة من الأصوات الشقاقية ـ تؤسس على إعادة اكتشاف أصوات شقاقية أقدم عهدًا ـ كما سُمِع عنها وشوهدت عبر أرجاء العالم أجمع في قطاعات تاريخية وأنثروبولوجية ونسوية وأقلوية وغيرها من القطاعات

ـ آي. إي. ريتشاردز (١٨٩٣ ـ ١٩٧٩): لغوي ومربٍّ بريطاني. درّس في جامعة كمبردج. صاحب منهج «الإنكليزية الأساسية» اختار بموجبه ٨٥٠ كلمة تغطي كافة ميادين الحياة اليومية. من أبرز مؤلّفاته **معنى المعنى** (١٩٢٣). ألّف في البلاغة التي عرّفها على أنّها «الفن الذي بواسطته يتكيّف الخطاب مع أهداف» تبدأ دراستها بدراسة معاني الكلمات. وكان يعتقد أنّ معاني الكلمات تبدأ بالنظر ومن أجل ربط المعنى بالنظر. نحت مفهوم «الإطار» بما هو «جملة أحداث تتمّ في وقت واحد». ففي كل نظرة يتكوّن إطار من الأحاسيس المختبرة. فعندما نسمع كلمة، «نراها» في ذهننا. وعندما نرى شيئًا ما، «نسمع» الكلمة في ذهننا. ويرى ريتشاردز أنّنا نفكّر بواسطة الاستعارات التي يعرّفها بما هي «إحالة لمجموعة أشياء ترتبط بعضها ببعض بطريقة معيّنة من أجل استكشاف علاقة مشابهة في مجموعة أشياء أخرى». وختم ريتشاردز حياته شاعرًا.

ـ رينه ويليك (١٩٠٣ ـ ١٩٩٥): جامعي ومؤرّخ وناقد أدبي. نشأ في فيينا وبراغ. درّس في جامعات انكلترا وأميركا. من جماعة «النقّاد الجدد». أبرز كتاباته: **نظرية الأدب** (١٩٤٩) و**تاريخ للنقد الحديث** في ثمانية أجزاء. يتميّز بمنهج أنسني في دراسة الأدب، وبالتشديد على استقلالية الأدب وأهمية القيمة الجمالية للنص الأدبي. نال إدوارد سعيد جائزة رينيه ويليك التي تمنحها «الجمعية الأميركية للأدب المقارن» على كتابه **العالم والنص والناقد** (١٩٨٣).

١ ـ نسبة إلى ماثيو آرنولد: أنظر الهامش الخاص به في الفصل الأول.



المهمّشة والمعارضة في الفروع الرئيسية للإنسانيات والعلوم الاجتماعية. وقد أسهم هذا كلّه في التغيّر الزلزالي البطيء في المنظور الإنساوي الذي هو منظورنا اليوم، مطلع القرن الواحد العشرين. مثال واحد: الدراسات الأفريقية الأميركية بما هي حقل إنسانوي جديد - وإن يكن قد تأجّل اعتماده طويلاً إلى حدّ التحوّل إلى فضيحة، أو قمع تمظهره بما هو حقل إنسانوي ممثّل في العالم الأكاديمي - قد نجحت تلك الدراسات لحسن الحظ في تحقيق أمرين اثنين: أولاً، وضعت موضع تساؤل الشمولية الشعارية، بل المنافقة، للفكر الإنسانوي الكلاسيكي ذي المركزية الأوروبية؛ وثانيًا، أسّست الدراسات الأفريقية الأميركية أهميّتها وراهنيّتها الخاصتين بما هي مكوِّن أساسي من مكوِّنات الأنسنية الأميركية في أيامنا هذه. وقد أبان هذان التحوُّلان بدورهما كيف استغنتْ الفكرة الأنسنية لمدة طويلة جدًا عن التجارب التاريخية للأميركيين الإفريقيين وللنساء والجماعات المحرومة والمهمّشة، ما فضح اتّكاءها على فكرة عملية عن الهوية الوطنية منقّحة ومختصرة جدًا، حتى لا نقول أكثر، ومحصورة تأكيدًا في مجموعة صغيرة، كان يُظنّ أنّها ممثِّلة للمجتمع بأسره، مع أنّها تتغافل فعلاً عن قطاعات واسعة منه، قطاعات لو اندمجت لكان اندماجها أكثر أمانة للتدفق المستمر وأحيانًا للعنف المزعج اللذين هما أبرز سمات واقع الهجرة والتعدّد الثقافي في أميركا.

كانت الذكرى الخمسمئة لظهور كولمبس في الأميركيتين، عام ١٩٩٢، المناسبة لإثارة نقاش، غالبًا ما كان منشّطًا، عن إنجازات الرجل كما عن التخريب الرهيب الذي مثّله حضوره عندنا. أعرف أنّ الأنسنيين التقليديين ينتحبون على مثل تلك النقاشات لانتهاكها حُرْمَة مجال يُفترض أنّه مجال روحاني. غير أنّ محاجتهم غالبًا ما تبرهن مجددًا على أنّ اللاهوت، لا التاريخ، هو عندهم السلطة التي تتزعم النزعة الأنسنية. لا يجوز للمرء أن ينسى حكمة فالتر بنيامين القائلة إنّ كل وثيقة من وثائق الحضارة هي أيضًا وثيقة من وثائق الهمجية. ويتعيّن على الأنسنيين أن يكونوا قادرين بنوع خاص على فهم ما الذي يعنيه هذا القول تمامًا، فهذه هي حال الأنسنية الآن: إنّها مطالبة بأن تأخذ بالحسبان ما قد قمعته أو تجاهلته، في ذروة فترتها البروتستانتية المتقدِّمة. وقد بدأ مؤرّخون جدد للأنسنية الكلاسيكية خلال فترة النهضة الإيطالية المبكّرة (ديڤيد والاس مثلاً) يتفحّصون الظروف التي كانت بها شخصيات أيقونية مثل بترارك



وبوكاتشيو تمتدح كل ما هو «إنساني»، ومع ذلك لا تحرّك ساكنًا لمعارضة تجارة الرقيق عبر البحر الأبيض المتوسط. وبعد عقود من الزمن على الاحتفال بتكريم «الآباء المؤسسين» الأميركيين، والأبطال الوطنيين، يثور أخيرًا بعض الاهتمام بعلاقاتهم المشبوهة باسترقاق العبيد وبإبادة الأميركيين الأصليين وباستغلال النساء والفلاحين غير المالكين للأرض. ثمة خط مباشر يصل بين الشخصيات المهملة وبين ملاحظة فرانتز فانون أنّ «تمثال [الأنسنية] الإغريقية ـ الرومانية أخذ في الانهيار في المستعمرات». ويصحّ القول، أكثر من أي وقت مضى، إنّ الجيل الجديد من الباحثين الأنسنيين أكثر تناغمًا من جميع سابقيهم مع طاقات وتيارات عصرنا اللامركزية، اللاأوروبية، النسوية والمتحرّرة من الاستعمار. فيحقّ للمرء أن يتساءل: ما معنى ذلك حقًا؟ إنَّه يعني، بشكل رئيسي، وضع النقد في صميم الفكر الأنسني، النقد بما هو شكل من أشكال الحرية الديموقراطية وبما هو ممارسة مستمرة للمساءلة ولمراكمة المعارف المنفتحة، لا المنغلقة، على الوقائع التاريخية التي صنعتْ عالمَ ما بعد الحرب الباردة، وعلى تكوينها الكولونيالي المبكّر، وعلى المرمى الكوني المخيف الذي تستطيع بلوغه الدولةُ العظمى الوحيدة المتبقية في زماننا الحاضر.

لست هنا في موقع، ولا في زمان، يسمح لي بمحاولة تقديم ترسيمة عن ماهية تلك الوقائع، فأكتفي بالقول: إذا كانت النزعة الأنسنية القوموية أو ذات المركزية الأوروبية قد أسدت خدمات جلّى في الماضي، فقد باتت عديمة الفائدة اليوم لأسباب عديدة سبق لي تعدادها. إنّ مجتمعنا مجتمع لم يعد بالإمكان حشر هويّته التاريخية أو الدينية في تراث واحد أو عرق واحد أو ديانة واحدة. فحتى بلدان مثل السويد وإيطاليا، وقد بدت متجانسة لقرون عديدة، تتعرّض الآن لتحوُّلات متتالية بفضل موجات عاتية من المهاجرين والمنفيين واللاجئين، وقد أضحت تلك الموجات أهم واقع بشري في عصرنا على امتداد العالم بأسره، غير أنّ هذا الواقع كان الحقيقة الديموغرافية والثقافية المركزية للولايات المتحدة منذ أن تأسست. ويعني هذا التحوُّل لا أقل من أنّ التقاليد الثقافية الأهلية التي تدّعي الأصالة والأولوية الأرومية يمكن تعيينها الآن بما هي الإيديولوجية الأصولية الأفدح خطلاً وتضليلاً في زماننا. والذين يتشبّثون بها إن هم إلاّ مزوّرون واختزاليون وأصوليون ورافضة، يتعيّن تعريض معتقداتهم للنقد



بسبب ما تمارسه من إغفال وتشويه وذمّ وأبلسة وحيوية، بناء على حجج إنسانوية مزعومة. فإزاء اختلاط البشر اللارجعة عنه المحدق بنا من كل الجهات، بل الذي صار جزءًا منّا، صرنا جميعًا «غرباء» إلى حدّ ما و«أصليون» في الآن ذاته، ولكن بدرجة أقل. كلّنا ينتمي إلى تراث أصلي غير أميركي (أي إلى تراث قبل أميركي أو اغترابي)، وكلنا في الآن ذاته غريب عن هوية أخرى أو تراث آخر مجاورَين لهويّتنا وتراثنا ـ وهذا هو مصدر ثراء أميركا المميّز. فإذا ما أخذنا هذا العامل وحده على محمل الجدّ، بحرفيَّته ـ وهذا تأكيدًا ما هو خليقٌ بنا أن نفعله ـ يمكننا صرف النظر سلفًا عن الفكرة القائلة إنّ «أهل الداخل»، أكانوا أقليّات أم ضحايا محرومين أم أبناء تراث ثقافي مركزي أوروبي وصاعد، يملكون جميعًا، وعلى حدّ سواء، حقًا غير قابل للتصرّف في أن يمثّلوا تجربة أو حقيقة تاريخية ما، هي تجربتهم المخصوصة أساسًا، بفضل انتمائهم الأصلي إلى جماعة. لا. بل يجب أن نضيف ملحقًا نقديًا يقول إنَّه لا يصحّ أن يعطي أبناء جماعة معيّنة وحدهم الكلمة الأخيرة (وهي تعني هنا الكلمة الوحيدة) عندما يتعلّق الأمر بالتعبير عن تجربة الجماعة أو بتمثيلها، ذلك أنّها ـ التجربة ـ في نهاية المطاف جزء من التجربة الأميركية العامة التي تتشارك وجميع التجارب الأخرى في الإطار العالمي ذاته، على الرغم من صميمها الفردي الخاص غير القابل للاختزال.

الكلمة المفتاح هنا هي «دنيوي»، وهي فكرة أستخدمها باستمرار للدلالة على العام التاريخي الحقيقي الذي يستحيل على أيّ منّا التفلُّت ولو نظريًا من شروطه. أستذكر بتشديد كبير أنّي سجلت مجموعة مماثلة من الملاحظات في كتابي **الاستشراق**، عندما انتقدتُ تصوير الخبراء الغربيين للشرق والشرقيين. وقد اعتمدتُ في نقدي على الطبيعة المغلوطة لكافة التمثُّلات ولارتباطها الوثيق بالدنيوية، أي بالسلطة والموقع والمصالح. وقد اقتضى ذلك الجهرَ بأنّ كتابي لم يكن مُعدًا للدفاع عن الشرق الحقيقي، بل إنّه لم يكن يطرح فكرة وجود شرق حقيقي أصلاً. والمؤكّد أنّي لم أكن أنافح عن نقاوة تصوّرات ضدّ أخرى، وكنت واضحًا جدًا في اقتراحي أنّ كامل مسار تحويل التجربة إلى تعبير لا يمكن أن يكون منزّهًا عن التلوّث. والمسار ملوَّث، أصلاً وبالضرورة، لتورُّطه بالسلطة والموقع والمصالح، أكان [من موقع] الضحية أو لم يكنه. وأعني بالدنيوية مستوى ثقافيًا أكثر تحديدًا يقول إنّ كل النصوص وكلّ التصوُّرات كامنة في هذا العالم



ومحكومة بوقائعه العديدة المتغايرة. وهذه الدنيوية هي ضامنة التلوّث والتورط طالما أنّ التاريخ وحضور الآخرين المختلفين، جماعات وأفرادًا، يجعلان تفلُّت أيّ كان من شروط الوجود المادية أمرًا مستحيلاً في كافة الأحوال.

وليس أصحّ على هذا من حال الفكر الأنسني الأميركي اليوم، الذي يقوم دوره المخصوص ـ ولن أكفّ عن التشديد على ذلك بما فيه الكفاية ـ لا على تعزيز وتوكيد تراث على تراثات أخرى، بل على الانفتاح على تلك التراثات جميعًا، وتبيان كيف تفاعلت تراثات عديدة في هذا البلد المتعدد اللغة خصوصًا، والأهمّ أنّها مستمرة في التفاعل في أشكال سلمية، أشكال قد لا تكون ظاهرة للعيان دومًا وإن تكن قابلة للاكتشاف في مجتمعات متعددة الثقافة أيضًا مثل يوغوسلافيا السابقة أو إيرلندا أو شبه القارة الهندية أو الشرق الأوسط. بكلمات أخرى، فالأنسنية الأميركية، بفضل ما هو متوافر لها في إطارها المخصوص، كما في واقعها التاريخي، هي سلفًا في حالة من التعايش المدني. هي الكونية الغالبة التي تعمِّمها الإدارة الرسمية للولايات المتحدة ـ وخصوصًا في تعاملها مع العالم خارج أميركا ـ بلا أقل من مقاومة فكرية علمانية عنيدة.

صحيح أنّه توجد فروقات وتباينات متنوِّعة بين تلك المجتمعات المتعددة الثقافة، على أنّ كل هوية قومية قادرة أساسًا على الاعتراف بتلك المشكلات والتعامل معها إذا كانت نماذج ملائمة للتعايش (التعايش بما هو نقيض للتجزئة) يوفِّرها الأنسنيون الذين تكمن رسالتهم، على ما أعتقد، في تقديم مثل تلك النماذج تحديدًا. ولست أتكلم هنا على ترويض ولا على ترميز أو على كياسة. علمًا أنِّي سوف أكرِّس الفصل القادم من هذا الكتاب لنموذج من تلك الدراسة الأدبية الإنسانوية. على أنّ النقطة التي أودّ تسجيلها هي أنّ ما أفكِّر به ليس تعددية ثقافية كسولة أو لامبالية أو ترفيهية. فهذه، كما يجري عليها النقاش عادةً، لا تعني لي شيئًا على الإطلاق. إنِّي أفكِّر في مقارنة فكرية وعقلانية أكثر تطلُّبًا، تستلهم ـ كما اقترحتُ سابقًا ـ فكرة دقيقة إلى حدّ كبير عمّا تعنيه القراءة الفيلولوجية وفق نمط دنيوي وإدماجي، تمييزًا له عن النمط الانفصالي والتقسيمي، ولكنّها تقاوم، في الآن ذاته، أنماط التفكير السائدة في زماننا القائمة على الاختزال الكبير وعلى المجابهة بين «نحن» و«هم».



لا شكّ في وجود أمثلة سلبية عديدة يقدّمها لنا تاريخنا وحسب وإنّما تقدّمها أيضًا العِبَر العامة للتجربة الحداثية على امتداد العالم. بين تلك النماذج السلبية التي تنثر عواقبُها الخرائب والهدر والعذابات الإنسانية غير المحدودة، ثلاثة تستحقّ التشديد عليها: القومية، الحماسة الدينية، والنزعة الاستئثارية الصادرة عمًّا يسمِّيه آدورنو في كتاباته «الفكر الانتمائي». وهذه النماذج الثلاثة تناهض الطابع التشاركي للتعددية الثقافية التي يدعو إليها بنشاط دستور الولايات المتحدة الأميركية وأفكارها التأسيسية. ولا يتولد عن النزعة القومية شرّ الاستئثارية الأكيدة وسائر العقائد العُظامية عن «العداء لأميركا» التي تشوّه تاريخنا مع الأسف الشديد، وحسب، وإنّما تتولّد أيضًا سرديات السيادة الوطنية والانفصالية - وكلاهما نزعتان عدوانيّتان متطرّفتان ضدّ الأعداء - وكذلك سرديات «صدام الحضارات»، والقَدَر المتجلّي، وتفوق «نا» الأخلاقي الطبيعي، التي تستولد حكمًا (كما هي فاعلة الآن) سلوكيات التدخل المتعجرفة في سياسات بلدان العالم أجمع، بحيث بات يُرى إلى الولايات المتحدة، ويا للأسف، في أماكن من العالم مثل العراق اليوم أنّها تعادل أقسى أنواع اللاإنسانية، تمارس سياسات لن ينجم عنها غير نتائج تدميرية بنوع خاص بل إنّي أقول إنّها تدميرية على أخبث وجه. وقد نجد هذا المنوّع من المنوّعات القومية فكاهيًا لولا أنّه اجتياحي بالمطلق بل مأسوي في عواقبه.

ولعل الحماسة الدينية أخطر ما يتهدّد المشروع الإنسانوي، طالما أنّها في طبيعتها كلية العداء للعلمانية والديموقراطية، بل هي تشكّل، تعريفًا، في أشكالها السياسية الأحادية، أكثر أشكال اللاإنسانية تزمُّتًا وأشدّها انغلاقًا على النقاش إطلاقًا. إنّ التعليقات المؤذية عن عالم الإسلام بعد ١١ أيلول قد حولّت إلى رأي سائد القول إنّ الإسلام دين عنيف وغير متسامح بطبيعته وشديد الميل إلى الأصولية المخبّلة والإرهاب الانتحاري. ثم إنَّه لا عدّ لـ «الخبراء» والمبشّرين الذين يكرّرون الحثالة ذاتها، يساعدهم ويحرّضهم مستشرقون سيِّئو السمعة أمثال برنارد لويس. إنّ من علامات البؤس الفكري والإنساني لأزمتنا هذه أن يكون لمثل تلك الدعاية المفضوحة (بالمعنى الحرفي للكلمة) هذا الإنتشار الواسع. والأفدح من ذلك أنّها مستمرة دون أدنى إشارة إلى الأصولية المسيحية واليهودية والهندوسية، وهذه، بما هي إيديولوجيات سياسية متطرِّفة، لا تقلّ



دموية وكارثية عن الأصولية الإسلامية. وتنتمي كلّ هذه الحميّات إلى العالم ذاته في الجوهر، تتغذّى واحدتها من الأخرى، وتحاكيها، وتحاربها على نحو فصامي، والأخطر من ذلك أنّها تتساوى جميعًا في لاتاريخيّتها وفي اعتصابها. والأكيد أنّ الحفاظ على منظور علماني متكامل هو جزء أساسي من الرسالة الإنسانوية، ومثله رفض اللحاق بركب المتقلّبين والحياديين (أولئك الذين يقول عنهم دانتي إنّهم «يعيشون دون عار أو مديح») ممن يهاجمون الشياطين الأجانب فيما يغمزون بتواطؤ تجاه شياطينهم هم. إنّ التعصُّب الديني هو التعصّب الديني كائنًا من كان الداعي إليه أم ممارِسه. ولا عذر لمن يكون شعاره «إنّ تعصّبنا الديني خيرٌ من تعصُّبكم الديني».

وأعني بـ «الاستئثارية» تضييقًا للرؤية يمكن تفاديه لا يرى في الماضي غير سرديات مديح ذاتي تصفّي عن قصد لا إنجازات الجماعات الأخرى وحسب وإنّما وجودها المُخَصِب أيضًا. إنّ أميركا وفلسطين وأوروبا والغرب والإسلام وسائر الأسماء الكبيرة لزماننا إنّما هي كيانات ذات توظيفات كثيفة. من هنا إنّ تحويلها إلى نوادٍ خاصة لأعضاء مصطفين يعني أن نرتكب ما قد ارتكب مرارًا بحقّ النزعة الأنسنية، كما اشرتُ سابقًا. وأنّ الثقافات، حتى في عوالم السياسة والدين المتنازع عليها بحدّة، كائنات متداخلة لا يمكن تفكيكها إلاّ ببترها وتشويهها. لذا لا نريد أن نسمع أي حديث عن صدام الحضارات أو عن نزاع الثقافات، لأنّه أشنع أنواع البُنى القائمة على «نحن ـ ضدّهم ـ هم»، ونتيجتها الصافية هي دومًا إفقار الرؤية وتضييقها، ولا يكون ذلك لصالح التنوير وتقدّم المعرفة إلاّ فيما ندر.

في دراسة الإنسانيات كما في العلوم الإجتماعية، غالبًا ما يكون اللُبّ في تلك النماذج التقييدية هو المركزية الأوروبية، وهي مشكلة مقلقة شديدة الأذية للممارسة الإنسانوية في الولايات المتحدة، لا لسبب إلاّ لأنّ مثل هذا التشويه لوقائعنا الاجتماعية والتاريخية يودي بنا الآن إلى شفير الكارثة[1].

---

١ ـ الواضح أنّ ما يعنيه الكاتب بالمركزية الأوروبية هنا هو المركزية الغربية، التي تشمل أوروبا كما الولايات المتحدة. أما إصراره على استخدام مفردة «المركزية الأوروبية» دون إضافة فناجم عن أنّ النزعة الأنسنية هي نتاج أوروبي أصلاً انتقل إلى أميركا.



على امتداد السنوات القليلة الماضية، كان إيمانويل ڤالرستين[1] يكتب نقدًا فكريًا متواصلاً ضدّ المركزية الأوروبية، نقدًا يخدم أغراضي هنا على أفضل وجه، فاسمحوا لي أن أستشهد به لبعض الوقت. وإذ أفعل ذلك، فسوف أدغم العلوم الاجتماعية، التي يتحدّث عنها ڤالرستين، بالإنسانيات، ما دامت مشكلات الثانية مطابقة لمشكلات الأولى:

«ولدتْ العلوم الاجتماعية [وأُحاجج أنّ الإنسانيات الحديثة ولدت هي أيضًا] ردًا على مشكلات أوروبية [في بلدان خمسة هي فرنسا وبريطانيا وألمانيا وإيطاليا والولايات المتحدة الأميركية] في لحظة تاريخية كانت فيها أوروبا تسيطر على النظام العالمي. فكان محتومًا تقريبًا أن يأتي اختيارها لموضوعها وتنظيرها ومنهجيّتها ونظريّتها المعرفية إنعكاسًا للقيود المفروضة على البوتقة التي بها نشأت، مع تحرّر آسيا وأفريقيا من الاستعمار بعد العام ١٩٤٥، وتنامي الوعي السياسي الحادّ حيثما كان في العالم غير الأوروبي، أثّر ذلك في عالم المعرفة بقدر تأثيره في سياسة النظام العالمي. أما الفارق الأساسي، اليوم، وتأكيدًا لثلاثين سنة خلت على الأقل، فهو أنّ «المركزية الأوروبية» الغالبة على العلوم الاجتماعية [وعلى الإنسانيات] قد تعرّضت للهجوم وللهجوم القاسي. طبعًا، لا شكّ في أنّ هذا الهجوم مبرّر من حيث الأساس... يتعيّن علينا أن نتجاوز تراث المركزية الأوروبية الذي شوّه تحليلات العلوم الاجتماعية والإنسانيات وشلّ قدراتها على معالجة مشكلات العالم المعاصر» (ص ٩٣ ـ ٩٤).

---

١ ـ إيمانويل ڤالرستين: من مواليد ١٩٣٠. أستاذ شرف في علم الاجتماع في جامعة ولاية نيويورك، ومدير مركز فرنان بروديل لدراسة الاقتصاد والأنظمة التاريخية والحضارات. له مساهمات نظرية في التأريخ الاقتصادي في ضوء المنهج الماركسي وتأسيسًا على أعمال المؤرّخ الفرنسي فرنان بروديل أبرزها اكتشاف شبكات التبادل المتّسعة خلال أمبراطوريات العهود القديمة والأدوار التاريخية الاقتصادية الطويلة المدى. ولعل أهمّ أطروحاته هي إنشاء الرأسمالية المبكّر لنظام عالمي ابتداء من القرن السادس عشر تكوّنت بموجبه شبكة تبادل اقتصادي عالمية واحدة لاتزال قائمة إلى يومنا هذا. وقد تولت الحقبة الإمبريالية التالية ربط مختلف أصقاع الأرض بالاقتصاد الرأسمالي ذي النمط الأوروبي. على أنّ توحيد العالم في ظل نظام واحد ليس يعني تجانسه، وإنّما العكس: تعميق انقسامه إلى مركز (أوروبي ـ أميركي) وأطراف (هي سائر أجزاء العالم) وشبه أطراف (يضاف إليها بعد انهيار الاتحاد السوفياتي أوروبا الشرقية والصين والبرازيل). أبرز أعماله **النظام ـ العالم الحديث** في ثلاثة أجزاء (١٩٧٤، ١٩٨٠، ١٩٨٨). عمل ڤالرستين بعد ذلك في اتجاهات عديدة أهمُّها قضايا الاثنيات والجماعات الدينية وعلاقتها بالتكوينات الطبقية كما في نقد المركزية الأوروبية والعولمة. ومن أعماله الأخيرة كتاب **ما بعد الليبرالية**.



لست أعتقد أنّه يتعيّن على الإنسانيات أن تتصدّى لمشكلات العالم المعاصر، كما تفعل العلوم الاجتماعية، أو أن تحلّها بمعنى من المعاني. المسألة هنا مسألة رؤية الممارسة الإنسانوية وإدراكها بما هي عنصر مكوّن من مكوِّنات العالم وجزء فعّال منه، لا زينة أو تمرينًا في الحنين الماضوي. والحال أنّ المركزية الأوروبية تقف عقبة أمام تلك الإمكانية، لأنّ كتابتها المنحازة والمضلِّلة للتاريخ، وفوات ادعاءاتها الكونية، وافتراضاتها الاعتباطية عن الحضارة الغربية، ومنحاها الاستشراقي، ومحاولاتها فرض نظرية للتقدّم وحيدة الوجهة، تنتهي كلّها، على حدّ قول ڤالرستين، إلى أن تقلِّص بدلاً من أن توسّع، إمكانية الشمولية الرحبة والمنظور الكزموبوليتي أو الأممي الأصيل ناهيك عن الفضول الفكري.

من يلقي نظرة استرجاعية على معظم تاريخ الحركة الأنسنية الأميركية في القرن العشرين مضطرٌ للقول إنّها قد ابتُليتْ بلون من المركزية الأوروبية لا يمكن أن يبقى من غير مساءلة. وبالجملة، فإنّ اقتصار الدروس الجامعية المقرّرة على عدد قليل من الروائع الغربية المترجمة والمبجّلة إلزامًا، وتضييق الدائرة عمّا يتكوّن منه عالم «نا»، وتجاهل تراثات ولغات تبدو خارجة عن تصنيف ما هو محترم أو مكرّس ـ كل هذه يجب التخلّص منها أو على الأقل إخضاعها لنقد إنسانوي جذري. فالمؤكّد أولاً أنّنا نعلم الكثير عن تراثات أخرى ما يمنعنا من الظنّ أنّ حتى الأنسنية ذاتها [تستطيع أن تكون] ممارسة غربية حصرًا. لنأخذ مثالاً معبّرًا بنوع خاص، هما دراستان هامتان للبروفسور جورج مقدسي عن نشأة الحركة الأنسنية وعن دور الإسلام فيها[1]. تبيّن الدراستان بيانًا وافرًا ومعزّزًا بمعرفة واسعة أنّ ممارسات الأنسنية ـ التي يُحتفل بنشأتها في إيطاليا خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر من مراجع ثقات أمثال جاكوب

---

١ ـ جورج إبراهيم مقدسي (١٩٢٠ ـ ٢٠٠٢): بروفسور شرف للغة والدراسات العربية والإسلامية في جامعة پنسلڤانيا. ولد في دترويت وتلقى دروسه في الولايات المتحدة ولبنان، وتابع دراساته العليا في فرنسا حيث نال شهادة الدكتوراه في الآداب من جامعة السوربون عام ١٩٦٤. مرجع كبير في الدراسات العربية والإسلامية. اهتمّ بنوع خاص بالنقاشات الفقهية وقد حقّق كتاب ابن عقيل، **الواضح في أصول الفقه ونشره**. من أبرز أعماله الدالة على اهتماماته **نشوء الكليات** (١٩٨١) و**نشأة النزعة الأنسنية** (١٩٩٠).



بُركهاردت وپول أوسكال كريستللر[1]، وتقريبًا كل مؤرّخ أكاديمي بعدهما ـ قد بدأت فعلاً في المدارس والكليات والجامعات الإسلامية في صقلية وتونس وبغداد وإشبيلية قبل ذلك بمئتي سنة على الأقل. إنّ التقليد الفكري الذي يحبس هذا التاريخ الأرحب والأعقد لا يزال مستمرًا. وإذا كنتُ أركّز على عمليات استبعاد المساهمات الإسلامية في حضارة الغرب فلسبب بدهي هو معالجتي التفسيرات الاستشراقية المغلوطة في معظم أعمالي الباكرة فأعرف بالتالي بعض الشيء عن تاريخها وسياساتها. على أنّ النوع ذاته من الاستبعاد يمارس من موقع المركزية الأوروبية الواضحة في إهمال النزعة الإنسانوية الغربية للتراثات الهندية والصينية والإفريقية واليابانية أيضًا، حتى لا نذكر إلاّ الأمثلة الأكثر بدهية. وإنّنا الآن نعلم الكثير الكثير عن هؤلاء الآخرين بما ينسف أية روايات مبسّطة وشعارية عن الأنسنية، روايات لايزال يسوّقها المطالبون باستعادة تراث «نا»، أو تروى خلال الاحتفالات بالأعجوبة الغربية أو تردِ في المدائح التي تكال لمجد العولمة الأميركية. أما من فضيحة، أو ما يدانيها، في أن يتغاضى برنامج الدراسات القروسطية في جامعاتنا بانتظام، مثلاً، عن قمم الثقافة القروسطية، وهي الأندلس المسلمة قبل العام ١٤٩٢، أو يتجاهل ما أبانه مارتن برنال[2] عن اليونان القديمة، حيث التشابك المعقّد بين الثقافات الأوروبية والافريقية والسامية قد جرى تنظيفه من ذلك التغاير الأشدّ إقلاقًا للمذهب الأنسني المعاصر؟ فإذا كنّا نتفق على أنّ النزعة الجوهرية مطعون بها، وأنّها هشة إلى أبعد حدود الهشاشة وفق معايير النظرية المعرفية، فلماذا لاتزال إذًا معتمدة على الرغم من ذلك كلّه، في قلب الفكر الأنسني، حيث منوّع باهت كليًا من منوّعات المفاخرة الثقافية يتغلّب على كل شيء عندما تبدأ العلامات والادعاءات بفقدان مناعتها أو هي تصير مغلوطة ببساطة؟ فمتى نكفّ عن الاعتقاد أنّ الأنسنية

---

١ ـ جاكوب بركهاردت (١٨١٨ ـ ١٨٩٧): جامعي ومؤرّخ بارز للفن. ولد في سويسرا ودرس في ألمانيا. مرجع كبير في العمارة والفن خلال النهضة الإيطالية.

ـ پول أوسكار كريستللر (١٩٠٥ ـ ١٩٩٩): مؤرّخ للفكر النهضوي الإيطالي. ولد في برلين ودرس فيها. انضمّ إلى جامعة كولومبيا، في نيويورك، عام ١٩٣٩ حيث درّس الفلسفة. أبرز أعماله سفر ضخم من ستة أجزاء وثق فيه وحلّل المخطوطات الأنسنية خلال النهضة الإيطالية.

٢ ـ مارتن برنال: مؤلف كتاب شهير في جزئين أثار جدلاً واسع النطاق عنوانه اثينا السوداء: **الجذور الأفرو-آسيوية للحضارة الكلاسيكية** (١٩٨٧ ـ ١٩٩١).



ضربٌ من الغرور، فنرى إليها، بدلاً من ذلك، على أنّها مغامرة مقلقة في عوالم الاختلاف والتراثات البديلة والنصوص التي تحتاج إلى فكّ رموزها في إطار أرحب من ذلك الذي أعطي لها إلى الآن؟

لذا يبدو لي أنّ علينا البدء بتحرير أنفسنا، بوعي وتصميم، من جملة مركّبة من المواقف المرتبطة لا بالمركزية الأوروبية وحسب وإنّما بمسألة الهوية أيضًا، تلك التي لم يعد بالإمكان احتمالها داخل الفكر الأنسني كما كان الأمر قبل الحرب العالمية الثانية وخلالها. كذلك يتعيّن على الأنسنيين أن يستلهموا الأدب والفكر والفن في زماننا الحاضر، والاعتراف بشيء من الجزع أنَّ سياسات الهوية وأنّ النظام التعليمي المؤسس على الأفكار القومية لا يزالان كامنين في صلب معظم أفعالنا، على الرغم من تغيّر حدود الأبحاث ومواضيعها. ثمة فجوة لا بأس بحجمها بين ما نمارسه بما نحن أنسنيون وبين ما نعرفه عن العالم الواسع بما نحن مواطنون وبحّاثة. ولا تكمن المشكلة في أنّ نظامنا التعليمي لايزال يهدف إلى تعميم مفهوم مبسّط للهوية الأميركية وحسب (كما تشهد عليها مناحة آرثر شليزنغر الابن[1] على «وحدة» التاريخ الأميركي). بل نشهد أيضًا ظهور اختصاصات فرعية هجومية جديدة تتمحور، في معظمها، حول الدراسات الأكاديمية للهويات بعد الحداثية. ويجري نقل هذه الأخيرة من الإطار الدنيوي إلى العالم الأكاديمي ـ ما يشوّه طبيعتها وينزع عنها بالتالي صفتها السياسية ـ فيهدّد الحسّ التاريخي الإنساني الجمعي كما أدركته بعض الأنساق النظرية الشاملة عن التبعية والاتكال المتبادل عند أپارودواي وڤالرستين، وأسمح لنفسي بأن أذكر جهدي أنا أيضًا في الفصل الأخير من كتابي **الثقافة والامبريالية**. فهل يمكن إدخال نظرية وممارسة حداثيتين لقراءة الجزء للكلّ وتأويله له، بطريقة لا تنفي خصوصية التجربة الفردية في العمل الجمالي، أو عنه، ولا تستبعد جدوى الحسّ الشمولي، أكان متوقعًا أو مفترضًا أو مضمرًا؟ هذه هي الإمكانية التي أرغب في معالجتها في الفصل القادم.

---

١ ـ آرثر شليزنغر الابن (مواليد ١٩١٧): مؤرّخ وكاتب أميركي وأستاذ جامعي في الإنسانيات. له مؤلّفات عديدة عن التاريخ السياسي الأميركي. شغل منصب كاتب الخطابات والمساعد الخاص للرئيس جون كينيدي. نال جائزة پولتزر لكتابة السيرة عام ١٩٦٦. من أشهر كتبه **الف يوم: جون ف. كينيدي في البيت الأبيض**. الإشارة هنا إلى خوفه من أن يعيد المهاجرون الجدد النظر في التاريخ التوحيدي الأميركي الرسمي.




مكتبة
الفكر الجديد

٣ ـ العودة إلى الفيلولوجيا

تبدو الفيلولوجيا على أنّها الأقل إثارة والأقل حداثة بين فروع التعليم المرتبطة بالفكر الأنسني، قلّما يرد ذكرها في نقاشات عن أهمية الأنسنية للحياة في مطلع القرن الواحد والعشرين. ولكن حري بهذه الفكرة المحبِطة أن تنتظر قليلاً فيما أسعى إلى الدخول في موضوعي مرفوع الرأس، على أمل أن تكون طاقة التحمّل عندكم قوية. ولعلّه قد يساعد على خفض المقاومة لفكرة أنّ الفيلولوجيا قليلة الإغراء بما هي نظام آثاري مُغْبِر، أن أبدأ بالقول إنّ نيتشه، وهو الأكثر جذرية وجرأة بين جميع المفكّرين الغربيين تقريبًا خلال المئة وخمسين سنة الأخيرة، كان يرى إلى نفسه على أنّه فيلولوجي أولاً وقبل أي شيء آخر. فحريّ أن يبدّد هذا فورًا أي فكرة مترسّبة ترى إلى الفيلولوجيا على أنّها لون من التعليم الرجعي ـ كالذي يجسّده الدكتور كازوبون في رواية جورج إليوت **ميدل مارش** ـ عقيمًا، عديم النفع ونافلاً في الحياة بلا رجاء.

تعني الفيلولوجيا حرفيًا «حب الكلمات»، ولكنّها، بما هي نظام معرفي، تكتسب هيبة شبه علمية، فكرية وروحانية، بحسب اختلاف الحقبات وتعدّد التراثات الثقافية الرئيسية، بما فيها التراث الغربي والعربي ـ الإسلامي اللذين أطّرا تطوري الشخصي. يكفي أن نستذكر بإيجاز أنّ المعرفة في التراث الإسلامي قائمة على افتراض اهتمام



فيلولوجي باللغة، يبدأ بالقرآن، كلام اللّه القديم[1] (ومفردة «قرآن» Koran ذاتها تعني القراءة)، ويستمرّ مع ولادة القواعد العلمية عند الخليل بن أحمد [الفراهيدي] وسيبويه وصولاً إلى نشوء الفقه والاجتهاد والتأويل. لاحقًا، نشأ فقه اللغة في الثقافة العربية ـ الإسلامية مكتسِبًا أهمية بالغة بما هو ممارسة للعِلم الإسلامي. وقد تضمّنت هذه جميعها اهتمامًا علميًا منفصلاً باللغة بما هي تستبطن علمًا مكرّسًا كليًا لتعيين ما تستطيعه أو لا تستطيعه اللغة ذاتها. وكما ذكرت في الفصل السابق، فإنّ نظام التعليم الإنساني، الذي نشأ في القرن الثاني عشر في الجامعات العربية في جنوب أوروبا وشمال إفريقيا، قبل نشوء مقابله في الغرب المسيحي بوقت طويل، قد ارتكز إلى تعزيز العلوم التأويلية. وقد حدثتْ تطوّرات مشابهة في التراث اليهودي القريب جدًا [من التراث الإسلامي] في الأندلس وشمال أفريقيا والمشرق وما بين النهرين. أما في أوروبا، فقد أطلق كتاب فيكو **العِلم الجديد** (١٧٤٤) ثورة تأويلية قامت على لون من البطولة الفيلولوجية كشفتْ أنّ الحقيقة عن التاريخ البشري هي «جيش متحرّك من الاستعارات والكنايات» ـ بحسب تعبير نيتشه بعد قرن ونصف القرن ـ يتعيّن حلّ رموز معانيها باستمرار بواسطة أفعال القراءة والتأويل المؤسّسة على شاكلة كلمات حاضنة للواقع المحتجِب والمضلِّل والمقاوم والعنيد. بعبارة أخرى: إنّ علم القراءة هو العلم الإنسانوي.

قال إمرسون عن اللغة إنّها «مستحاثات شعرية». ويشرح ريتشارد پوارييه قائلاً: «ثمة في اللغة آثار قابلة للاستكشاف لتلك القوّة البدئية التي بها نخترع أنفسنا بما نحن نوع فريد من الأنواع التي تسكن الطبيعة» (١٣٥) ثم يستطرد:

«عندما يقول إمرسون في [دراسته بعنوان] «حذر» إنّنا نكتب بدافع من طموح وتضاد بقدر ما نكتب بناء على تجربة، يعني أنّنا إذ نطمح إلى أن نقول شيئًا جديدًا، تشير المواد الحاضرة بين أيدينا إلى أنّ كل ما قلنا لن يُفهَمَ إلاّ إذا كان مألوفًا نسبيًا لدينا. وهكذا نصير مُعادين لأعراف اللغة رغم أنّنا بحاجة إليها [ونحتاج إلى فهم

---

١ ـ الإشارة هنا إلى السجال الفقهي حول ما إذا كان القرآن «قديمًا» أو «حديثًا». وهو السجال الذي كان قطباه الأبرزان المعتزلة والأشعرية، يقول الأولون بحداثة القرآن، ما يوسّع من هامش التأويل والاجتهاد العقلانيين، فيما الثانون يقولون بقِدَم القرآن لصدوره عن «نفس الرحمن» بحسب تعبيرهم.



الكيفية التي بها نشتغل، ولا يخدم في ذلك إلاّ قراءة فيلولوجية نبيهة]. والمؤكّد أنّ الأشكال الاجتماعية والأدبية التي تطالبنا بالامتثال لها كانت هي ذاتها نتاج مقاومة لأعراف أزمنة سابقة. وحتى في الكلمات التي تبدو الآن متعبة، أو ميتة، نستطيع أن نكتشف رغبة التغيير التي كانت تلهمها ذات يوم. فكلّ كلمة، في تنوّع بل تضارب معانيها، تحوي دليلاً على استخدامات متناقضة سابقة، وهذا ما يشجّعنا على أن نعود إليها مجدّدًا للمزيد من تغييرها أو لنعطيها معاني مجازية» (١٣٨).

إنّ قراءة فيلولوجية حقّة هي قراءة نشطة، تنطوي على استبطان لمسار اللغة الجاري سلفًا عبر كلمات، ولاستنطاقها ما قد يكون خبيئًا أو ناقصًا أو محتجبًا أو مشوّهًا في النص الماثل أمامنا. في هذه النظرة إلى اللغة إذًا لا تكون الكلمات علامات ساكنة أو دالات تنتظر دون ادّعاء حلول واقع أرقى. بل هي جزء عضوي مكوَّن من أجزاء الواقع ذاته. ويقول پوارييه في محاولة سابقة:

«يستدعي الأدبُ انتباهي بأقوى ما يمكن الاستدعاء، لأنّه يبرهن، أكثر من أيّ شكل آخر من أشكال الفن أو التعبير، عمّا يمكن تحقيقه بواسطة شيء يشارك فيه الجميع، ويستخدمه الجميع في حياتهم اليومية. إلى ذلك، يشتمل ذلك الشيء، برهافة عالية وعلى نحو قابل للقياس، في ذاته كما في مفرداته وتراكيبه، على المفترضات السائدة عن الترتيبات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في اجتماع بشري معيّن... ولكن [خلافًا لأعمال الموسيقى والرقص والتصوير والأفلام] يعتمد الأدب في مبادئه أو موارده الجوهرية على مواد يتعيّن عليه أن يتشارك بها على نحو جماعي وعلى نحو كامل مع المجتمع ككلّ ومع تاريخه. فما من شيء [أكثر من الأدب] يستطيع أن يعلّمنا هذا الكمّ عمّا تستطيعه الكلمات بالنسبة إلينا، وكيف أنّنا نستطيع بدورنا أن نفعل شيئًا لها قد يؤدّي إلى تعديل النظام القائم الذي تعتمد عليه في إطلاق معانيها. يبقى للأدب امتياز دعوة القارئ إلى علاقة جدلية مع الكلمات بثراء لا يتيحه أي حقل آخر» (١٣٤).

يجب أن يكون واضحًا مما سبق أنّ القراءة إنّما هي الفعل الذي لا غنى عنه، والإشارة الأصلية التي يستحيل ببساطة وجود فيلولوجيا بدونها. ويلاحظ پوارييه، ببساطة لا تعوزها الأناقة، أنّ الأدب كناية عن كلمات ذات استخدامات أكثر تعقيدًا



وسموًا من أي مكان آخر في المجتمع، أكان استخدامها من قبيل العُرف أو الابتكار. وأعتقد أنّه محقّ في ذلك كليًا، ولذا سوف أحتفظ فيما يلي بفكرته القائلة إنّ الأدب يوفّر أسمى مثال نملكه عن الكلمات في حالة فعل، فهو بالتالي المثال الأكثر تعقيدًا وجدوى ـ لأسباب متنوّعة عديدة ـ بين الممارسات الكلامية. خلال تأمُّلي هذه الفكرة مؤخّرًا، عثرت على اعتراض مذهل يسود هنا وهناك بين أساتذة الأدب في الولايات المتحدة، مفاده أنّه مثلما يوجد تمييز جنسي وتمييز عُمْري وعنصرية، كذلك يوجد أمرٌ مستنكرٌ يسمّى «القرائية»، أي القراءة منظورًا إليها بجدية وسذاجة بالغتين بحيث تصير مثلبة خطيرة. لذا، يستمرّ هذا المنطق محذّرًا المرء أن لا يؤخذ بالقراءة طالما أنّ من يقرأ بعناية فائقة هو من ضلّلته بُنى القوة والسلطة. أجد هذا المنطق (إذا جاز اعتباره منطقًا) شديد الغرابة، وإذا كان المفترض به أن يحرّرنا من المواقف الامتثالية تجاه السلطة، فعليّ القول، مع الأسف، إنّه ليس أكثر من وهمٍ سخيف آخر. يقترح بوارييه أنّ أفعال القراءة المؤداة بعناية متزايدة وانتباه فائق وبجرعات كبيرة من التقبّل والرحابة والمقاومة، هي وحدها ما يوفّر للنزعة الأنسنية الامتحان المناسب لقيمتها الجوهرية، لاسيّما بالنظر إلى الأسس المتغيّرة للأنسنية التي تحدثتُ عنها في محاضرتي السابقة.

على أنّ انتقال القارئ فورًا من قراءة سريعة وسطحية إلى بيانات عامة، أو حتى محدّدة، عن بُنى السلطة الشاسعة أو إلى بنى خلاصية ذات وظيفة علاجية غامضة (للذين يعتقدون أنّ الأدب يجعل منك شخصًا أفضل) يعني تخلّيه عن القاعدة الملزِمة لأية ممارسة إنسانوية. وهذه القاعدة هي، في نهاية المطاف، ما أسمّيه «قاعدة فيلولوجية»، أي التمحيص المفصّل والدؤوب والانتباه مدى الحياة للكلمات والصيغ البلاغية للغة كما يستخدمها البشرُ العائشون في التاريخ. من هنا كانت مفردة «علماني»، كما أستخدمُها، وكذلك مفردة «دنيوية». وكلتا الفكرتين تمكّناننا من أن ندرك لا القيم الثابتة الخالدة أو تلك التي تكوّنها الماورائيات، بل الأسس المتغيّرة للممارسة الإنسانوية فيما يتعلّق بالقيم والحياة البشرية الرازحة كليًا علينا في هذا القرن الجديد. وفي استلهام متجدّد لإمرسون وبوارييه، أودّ المحاججة أنّ القراءة تورِّط المفكّر الأنسني المعاصر في حركتين جدّ حاسمتين، سوف أسمّيهما الاستقبال والمقاومة. الاستقبال هو



إخضاع الذات، عن معرفة، لنصوص ومعالجة تلك النصوص معالجة مؤقتة أول الأمر بما هي أشياء متمايزة (ما دمنا نلقاها هكذا أصلاً) ومن ثم التحرّك، بفضل توسيع وتوضيح الأطر التي توجد فيها تلك النصوص والتي غالبًا ما تكون غامضة أو محتجبة، وصولاً إلى أوضاعها التاريخية وإلى الطريقة التي بها تتشابك بعض بنى المواقف والمشاعر واللغات مع بعض التيارات وبعض الصياغات التاريخية والاجتماعية لسياقها.

وحده استقبال القارئ للنص بكامل تعقيده وبإدراك نقدي للتغيّر الذي وصفتُه في محاضرتي الأخيرة، هو شرط الانتقال من المخصوص إلى العام انتقالاً اندماجيًا وتوليفيًا، في آن معًا. وهكذا فقراءة مقرَّبة للنص الأدبي ـ بما هو رواية أو قصيدة أو محاولة أو مسرحية ـ سوف تعيّن النص تدريجيًا في زمانه بما هو جزء من شبكة كاملة من العلاقات تلعب تخومها وتأثيراتها دورًا مكوِّنًا داخل النص. ويهمّ القول ـ على ما أعتقد ـ إنّ فعل القراءة بالنسبة للأنسني، هو إذًا، الفعل الذي يبدأ بوضع المرء نفسه في موقع المؤلف، الذي تشكّل الكتابة بالنسبة إليه سلسلة من القرارات والخيارات المعبّر عنها بكلمات. ولا حاجة للقول إنّ ما من مؤلّف يتمتّع بالسيادة الكاملة أو التفوّق الكامل على الزمان والمكان والظروف المتحكّمة بحياته أو حياتها، لذا توجّب أن نفهم هذا أيضًا، إذا كان لنا أن نضع أنفسنا في مكان المؤلف بالتعاطف معه. وهكذا فقراءة مؤلّف مثل كونراد، مثلاً، هي أولاً قراءة لنتاجه كما لو أنّه من خلال عينَي كونراد ذاته، أي السعي لفهم كل كلمة، كل استعارة، كل عبارة بما هي أمور اختارها كونراد عن وعي خلال نظره في مخطوطات أعماله، ففضّلها على عدد من الإمكانات الأخرى. وإنّنا نعلم طبعًا من خلال النظر في مخطوطات أعماله مقدار ما شقي وصرف من وقت خلال عملية التأليف والاختيار تلك. لذا يتوجّب علينا، بما نحن قرّاؤه، أن نبذل جهدًا مماثلاً لاستبطان لغته، إذا جاز التعبير، بحيث نفهم لماذا صاغها على هذا النحو المخصوص ولكي نستوعبها كما جرى تأليفها.

اسمحوا لي أن أقطع محاجتي هنا للانتقال إلى مسألة الجماليات. فما دمت امرأً كرّس حياته الفكرية إلى حدّ بعيد لفهم روائع الفن الأدبي والفن الموسيقي، فضلاً عن تكريسها للالتزام الاجتماعي والسياسي ـ وقد خضتُ الأمرين منفصلاً واحدهما



عن الآخر ـ ووجدت أنّ نوعية ما يقرأه المرء غالبًا ما تكون بأهمية كيف يقرأ ولماذا يقرأ أصلاً. ومع أنّي مُدْرِكٌ أنّه لا يمكن أن ينشأ اتفاق مسبق بين القرّاء بصدد ما يشكّل عملاً فنيًا، فمما لا شكّ لديّ فيه أنّ جزءًا من المشروع الإنسانوي الذي كنت أناقشه في هذه المحاضرات ينطلق من فكرة تقول إنّ كل فرد قادرٌ ـ التزامًا منه بالأعراف أو بسبب الظروف أو الجهود الشخصية أو التربية ـ على أن يتعرّف على النوعية والامتياز الجماليين اللذين يمكن استشعارهما، خلال القراءة أو التجربة، دون أن يعني ذلك بالضرورة فهمهما كليًا. ويصحّ هذا القول على كل تراث أعرفه ـ فمؤسسات الأدب، مثلاً، موجودة في التراثات جميعًا ـ فلا مبرّر هنا لمحاولة البرهنة عن ذلك بالحجج المطوّلة. وأعتقد أنّه يصحّ أيضًا القول إنّ الجمالية بما هي مقولة، يتعيّن تمييزها، في أعمق مستوياتها، عن التجارب اليومية التي نعيشها جميعًا. إنّ قراءة تولستوي أو محفوظ أو ملفيل أو الاستماع إلى باخ وديوك إلنغتون أو إليوت كارتر فعلٌ مغاير لقراءة صحيفة أو الاستماع إلى الموسيقى المسجّلة عندما تطلب منك الموظّفة في شركة الكهرباء أو سكرتيرة طبيبك أن تنتظر قليلاً. هذا لا يعني أنّه تجب قراءة الصحف والتقارير السياسية باستعجال وسطحية. إنّي أدعو إلى القراءة النبيهة في كلّ الأحوال، كما سوف أبيّن لاحقًا. لكنّي في الأساس أوافق آدورنو حين يقول إنّه لا يمكن المصالحة جذريًا بين الجمالي واللاجمالي، وهذا ما يتعيّن علينا التمسّك به كشرط ضروري لعملنا بصفتنا مفكّرين أنسنيين. إنّ الفن لا يوجد هكذا من تلقاء نفسه. إنّما يوجد وجودًا انفعاليًا في حالة من التناقض لا حلّ له مع إهدارات الحياة اليومية ومع اللغز المستعصي على الساحة الفهمية. ويمكن تسمية ذلك الموقع المتسامي للفنّ على أنّه ناجم عن أداء وعن بلورة مستدامة (كما في بنى رواية عظيمة أو قصيدة رائعة) وتنفيذ ونفاذ عبقريين. فأنا نفسي لست أستطيع الاستغناء عن مقولة «جمالي» بما هي، في التحليل الأخير، لا تكتفي بمقاومة جهودي الذاتية للفهم والتوضيح والبلورة بما أنا قارئ، بل تتفلّت أيضًا من الضغوط التسطيحية للتجربة اليومية التي يتحدّر الفن منها، وهنا المفارقة كلّها.

على أنّ هذه الحقيقة الجمالية لا تستلزم إطلاقًا الغيبية النهائية التي تسمح، بحسب زعم بعض المنظرين والفنانين، للعمل الفني بأن يتفلّت من النقاش المجدي ومن



التأمل التاريخي معًا. ومع أنّ محاجة إيلاين سكاري[1] تغريني، فأنا لا أجاريها في المعادلة التي تقيمها بين حب جمال الفن وممارسة العدالة. أحاجج في كتاب **الثقافة والأمبريالية** أنّ العكس يكاد أن يكون هو الصحيح، فالمثير في عمل عظيم هو أنّه يولّد المزيد من التعقيد، لا العكس، فيتحوّل مع الوقت إلى ما أسماه رايموند وليامز «شبكة متكاملة من المدوّنات الثقافية التي غالبًا ما تكون متناقضة». فحتى روايات جين أوستن الماهرة السبك، مثلاً، تنتمي إلى ظروف زمانها، وهذا ما يفسّر لماذا تشير الكتابة إشارات محكمة إلى ممارسات قذرة من مثل العبودية والنزاعات حول المُلْكية. ومع ذلك أكرِّر أنّه لا يمكن اختزال رواياتها إلى القوى الاجتماعية والسياسية والتاريخية والاقتصادية وحدها، بل هي ـ الروايات ـ على العكس من ذلك، على علاقة جدلية غير محسومة مع تلك القوى، وفي موقع يعتمد، بداهة، على التاريخ دون أن يُختزل بالتاريخ. ذلك أنّي أعتقد أنّه يتعيّن علينا الافتراض أنّه يوجد دومًا واقعية مضافة للعمل الفني، فبدونها لا معنى جوهريًا حقًا للنزعة الأنسنية التي أتحدّث عنها هنا، بل يصير معناها مقتصرًا على المعنى الأدواتي فقط.

تستطيعون تسمية ذلك ضربًا مخصوصًا من الإيمان، أو اقتناعًا عمليًا بمشروع صُنْع التاريخ البشري، وهي التسمية التي أؤثرها أنا. فالتاريخ البشري، في اعتقادي، هو أساس الممارسة الإنسانوية. وكما قلت للتوّ، فإنّ حضور الجمالي يتطلّب نوعًا استثنائيًا من القراءة والاستقبال المقرّبين، وأعتقد أنّ ليو سپتزر هو الذي أعطى أفضل صياغة لهما على شكل وصف فيلولوجي لا يزال يتمتّع براهنية قوية. تتضمّن عملية الاستقبال هذه ما يسمّى شقّ المرء طريقه بالنضال وصولاً إلى وحدة المؤلِف، إلى جذره الروحي،

---

١ ـ إيلاين سكاري: ناقدة ومنظّرة للأدب، تدرِّس اللغة الإنكليزية في جامعة هارڤارد. عرفت بتحقيقاتها عن الحرب والتعذيب والألم. تكتب على أساس أنّ النقد الأدبي مطالب بأن يسهم في حلّ المشكلات الاجتماعية وإنقاذ حياة الناس. اكتشفتْ أنّ الكتّاب نادرًا ما يعالجون موضوع الألم في كتاباتهم. فصممت على تعقّب حالات حيث اللغة نجحت في وصف الألم. فكان كتابها **الجسد متألمًا** (١٩٨٥) المكرّس في معظمه لرسائل وتقارير طبية وشهادات ويوميات جنود تتحدّث كلّها عن التعذيب والألم. وقد خلصتْ بالنسبة إلى التعذيب إلى أنّ الجلادين يعملون على «تفكيك» عالم ضحاياهم بإخضاعهم إلى حالة يتعذّر عليهم فيها الكلام أو الاختبار أو تصوّر أي واقع خارج الألم. والكتاب الذي يشير إليه ادوارد سعيد هو كتابها عن **الجمال والعدالة** (١٩٩٩).



بواسطة القراءة المتكرّرة [لأعماله]. يشرح سبتزر أنه القارئ ـ الباحث ـ الأنسني يجب أن يطالَب «بأن يعمل انطلاقًا من السطح نحو «المركز الحياتي الجواني» للعمل الفني: أولاً بمراقبة تفاصيل المظهر السطحي للعمل المخصوص (فـ «الأفكار» التي يعبّر عنها الشاعر هي سمة واحدة فقط من السمات السطحية للعمل الفني) ثم يجمِّع تلك التفاصيل ويعمل على إدماجها في المبدأ الخلاّق الذي قد ينوجدَ في روح الفنان؛ ويقوم أخيرًا برحلة العودة إلى مجموعات الملاحظات الأخرى من أجل أن يستكشف ما إذا كان «الشكل الجوّاني» الذي بناه تقريبيًا يعبّر عن الكل. وسوف يستطيع الباحث أن يقول بالتأكيد، بعد ثلاث أو أربع من مثل تلك الرحلات المكوكية، ما إذا كان قد عثر على المركز الواهب للحياة، على شمس النظام الشمسي [الذي هو المبدأ التأليفي للعمل الأدبي عند سبتزر]». (سبتزر، ١٩)

ويستطرد الكاتب، بعد ذلك بقليل، قائلاً إنّ هذا يحدث فعلاً عندما «يصدم المرءَ، خلال فعل القراءة، تفصيلٌ صغير يعقبه الاقتناع بأنَّ هذا التفصيل وثيق الصلة بالعمل الفني» (٢٧). لا شيء يَضْمن أن تكون عملية عقد تلك الصلة صحيحة، فلا برهان علميًا على أنّها قد نجحت. لا يوجد إلاّ الإيمان الداخلي للأنسني «في القوة الممنوحة للعقل البشري من أجل التحري في العقل البشري» إضافة إلى إحساسٍ ملازِم بأنّ ما قد يعثر عليه المرء في العمل يستحقّ التنقيب حقًا. وبديهي أن لا ضمانة على هذا أيضًا، كل ما هنالك شعور ذاتي لا بديل له ولا دليل أو مرجع. على المرء أن يتّخذ قراره بنفسه وأن يتحمّل المسؤولية عن ذلك القرار. واسمحوا لي أن أواصل الاستشهاد بسبتزر:

«كم من مرة، على الرغم من كل التجربة المنهجية النظرية التي راكمتُها عبر السنوات، كنت أجدني أحدِّق في الفراغ، في صفحة ترفض أن تسلّمني سحرها، مثل طالب من طلاّبي الجدد. ولم يكن من مخرج لي من حالة اللاإنتاج تلك إلاّ أن أقرأ وأن أعيد القراءة بصبر وثقة في محاولة لأن أترنّخ، إذا جاز التعبير، بمناخ العمل. وفجأةً إذا كلمة واحدة، سطر واحد [أو منظومة كلمات وأسطر] تنفر أمامي، فأدرك إذذاك أنّ علاقة قد انعقدت بيننا وبين القصيدة. انطلاقًا من هنا، أكتشف عادةً، مع انضياف



ملاحظات أخرى إلى الملاحظة الأولى، ومع تدخل تجارب الدوائر السابقة، ومهما توافرت التربية السابقة من علاقات تتراكم أمامي... [وأضيف مع تلك الالتزامات والعادات السابقة التي تجعل منّا مواطنين فعليين في المجتمع الذي نعيش فيه، بما نحن داخليين وخارجيين في آن معًا][1] أكتشفُ أنّه لا يكاد يمرّ وقت طويل قبل أن يحدث «التعشيق»، وهو المؤشّر إلى أنّ الجزئي والكلي قد لقيا جامعًا مشتركًا يجمعهما ـ وهذا ما يسلّمنا تاريخ الكتابة. ففي نظرة استرجاعية إلى هذا المسار... نرى فعلاً أن نكون قرأنا يعني أنّنا قد قرأنا، وأن نفهم يعادل أنّنا قد فهمنا» (ص ٢٧).

إنّ ما هو تكراري للمعنى في هذا الوصف الساحر للقراءة المقرّبة هو تحديدًا ما يحتاج، في اعتقادي، إلى تشديد. ذلك أنّ القارئ هو مبتدأ عملية القراءة ومنتهاها، وأنّ ما يسمح بأن تحصل القراءة هو فعل التزام شخصي، لا تراجع عنه، بالقراءة والتأويل، وهو إشارة الاستقبال التي تتضمّن انفتاحك على النص، وعلى القدر ذاته من الأهمية، استعدادك لأن تصدر بيانات عليمة عن معناه وعمّا قد يعلّق به ذلك المعنى. يقول إي. إم فورستر[2]: كل ما عليك أن تفعله هو تعليق وصية رائعة إلى سلسلة التصريحات والمعاني التي تتدفّق من القراءة المقرّبة. هذا ما يسمّيه آر. پي. بلاكمیور «جلب الأدب إلى مقربة التمثيل». ويقول إمرسون «يجب أن يتعلّم كلّ عقل كامل الدرس بمفرده ـ أن يستكشف الحقل كلّه، فما لا يراه، ولا يعيشه، لن يعرفه».

إنّ تفادي هذه العملية في تحمّل المسؤولية الرفاقية النهائية عمّا يقرأه المرء هو ما يفسِّر، في اعتقادي، القيود المعطّلة الكامنة في منوعات القراءة التفكيكية، على طريقة درّيدا، وهي قراءات تنتهي (مثلما بدأت) في اللاقرار واللايقين. لا شكّ أنّ استخراج المراوحة والتردّد من كل أنواع الكتابة مفيد إلى هذا القدر أو ذاك، مثلما هو

---

١ ـ الإضافات داخل [ ] هي لإدوارد سعيد.

٢ ـ إي. إم. فورستر (١٨٧٩ ـ ١٩٧٠) قاص وروائي وناقد بريطاني. درّس في كمبردج وتنقّل كثيرًا. من مؤلّفاته **غرفة ذات منظر** (١٩٠٨) المكتوب من وحي عطل قضاها في إيطاليا مع والدته، **وهاواردز اند** (١٩١٠) التي تجري أحداثها في الريف الانكليزي حيث يدور نزاع بين عائلتين، واحدة شغوفة بالفن والأدب والثانية بالأعمال. أبرز رواياته **العبور إلى الهند** (١٩٢٤) التي تصوّر حياة عدة شخصيات من خلال ردود أفعالهم المختلفة على الهند في ظلّ الاستعمار البريطاني.



مفيد أن نبيّن، مع فوكو، أنّ المعرفة إنّما تخدم السلطة في نهاية المطاف. على أنّ كلا البديلين يؤجل إلى أمدٍ طويل الإعلان عن أنّ راهنية القراءة ربما تكون، أساسًا، فعلَ تحرّر وتنوير إنسانيين. لعلّه إعلان متواضع، لكنّه يغيّر ويعزّز معرفة المرء لأغراض غير الاختزال والعدمية أو الحياد المجدِب. طبعًا، عندما نقرأ قصيدة لجون آشبري[1] أو رواية لفلوبير، تكون درجة الانتباه للنص أكثف وأكثر تركيزًا مما هو الحال عند قراءة مقال في جريدة أو في مجلة عن السياسة الخارجية أو العسكرية. ولكن يتطلّب كلا الحالين الانتباه خلال القراءة اليقظة وعقد الروابط التي يخفيها النص أو يلفّها بالغموض، ما يعني، أنّ مقالة تعالج قرارات سياسية عن الذهاب إلى الحرب أم لا مثلاً، تتطلّب منّا، كمواطنين، أن ندخل في النص بمسؤولية وعناية مدقّقة. وإلاّ، فما الداعي للاهتمام أصلاً؟ أما عن ماهية الأغراض التنويرية وتأكيدًا التحريرية للقراءة المقرّبة، في نهاية المطاف، فسوف أصل إليها عمّا قريب.

ما أحد مطالبٌ بأن يقلّد سبتزر الذي لا يقلّد، أو، من جهة أخرى، أن يقلِّد ذلك الفيلولوجي المعجِب، الذي كان له أعمق الأثر على قراءاتنا الكلاسيكيات الأوروبية في هذا البلد، أعني إيريش آورباخ الذي سوف أتكلم في الفصل القادم على كتابه «محاكاة». على أنّه من الضروري بمكان أن ندرك أنّ قراءة مقرّبة يجب أن تصدر عن الاستقبال النقدي، كما عن الاقتناع بأنّه على الرغم من أنّ العمل الجمالي العظيم يبقى عصيًا عن الفهم الكامل، فثمة، في نهاية المطاف، إمكانية لفهم نقدي قد لا يكتمل قط وإن يكن بالتأكيد قابلاً لأن يكون موضع جزم مؤقت. أما القول بأنّ كل القرارات عرضة لقراءات متعدّدة لاحقة، فهو البداهة عينها. ولكن يستحسن التذكّر أنّه قد توجد قراءات أولى بطولية تسمح بأن تليها قراءات كثيرة. فمن يستطيع أن ينسى فورة الشعور بالثراء عند قراءة تولستوي أو سماع ڤاغنر أو آرمسترونغ، وكيف لأحد أن يسلو إحساسه بأنّ تغيّرًا

---

١ ـ جون آشبري: شاعر أميركي معروف بأناقة شعره وجدّته وغموضه في آن. خريج جامعة هارڤارد سنة ١٩٤٩ وكولومبيا سنة ١٩٥١. عاش في باريس خلال الفترة ١٩٥٥ ـ ١٩٦٥ حيث عمل في الصحافة الأميركية هناك، في **الهيرالد تريبيون وآرت نيوز**. له لا أقل من دزينتين من الدواوين الشعرية. تتميّز أشعاره بصعوبة بالغة، صوره تصدم وأوزانه جميلة وانتقاله المفاجئ في النبرة والموضوع يترك آثارًا غريبة من التشظي والمراوغة.



ما قد طرأ عليه نتيجة ذلك؟ إنّ الخوض في مجهودات فنية عظيمة يتطلّب ضربًا من البطولة، كأن تختبر الضياع المتشتّت خلال «إنتاج» رواية مثل **آنّا كارينينا** أو مقطوعة موسيقية مثل الميسا لوبا أو عمارة مثل **التاج محلّ**. وهذه برأيي سمة مميّزة من سمات المشروع الإنسانوي: الإحساس ببطولة المؤلّف بما هي إنجاز يجدر بالقرّاء أن يحاكوه ويعجبوا به ويتطلّعوا إليه، مثلما هو لدى الشعراء والروائيين المسرحيين. ليس القلق وحده هو ما يحرّك ملقل، مثلاً، لأن يضاهي شكسپير وملِتون، ولا هو القلق وحده يدفع روبرت لويل إلى أن ينطلق من إليوت، أو القلق وحده قد حفّز ستيڤنز أن يبزّ الرمزيين الفرنسيين جرأة، ولا هو القلق فقط الذي امتلك ناقدًا مثل الراحل إيان واط دافعًا إيَّاه للسعي إلى تجاوز لايڤِس وريتشاردز[1]. في الأمر نزعة تنافسية ولا شك، ولكن ثمة أيضًا إعجاب وحماس للمهمة الواجب تنفيذها، وهي لن تنفّذ إلاّ إذا سلك المرء طريقه الخاص بعد أن يكون سَلَفٌ عظيم قد مهّدها له. ويمكن، بل يجب، القول ذاته عن البطولة الإنسانوية التي يبيح المرء لنفسه بها اختبارَ العمل وعليه أثر من دافعه الأصلي

---

١ ـ جون مِلتون (١٦٠٨ ـ ١٦٧٤): كبير شعراء الإنكليز. كان أيضًا مؤرّخًا وباحثًا وناقدًا وموظّفًا حكوميًا. معروف من خلال رائعته **الفردوس المفقود**، أكبر ملحمة في اللغة الإنكليزية وله أيضًا **الفردوس المستعاد**. انضم إلى قضية البيوريتانيين منتقدًا الكنيسة الأنغليكانية لما اعتبره تنازلات قدّمتها لروما والكاثوليكية. كتب **في التعليم**، ناشرًا مبادئ الأنسنية النهضوية. وأصدر كرّاسًا يدافع فيه عن الحريات المدنية والقيم الديموقراطية. وفي كتابه **ولاية الملوك والقضاة**، يطرح فكرة تقول إنّ السلطة يجب أن تكون دومًا للشعب الذي ينتدب ملكًا يحكمه، لكنّه يحقّ للشعب استعادة سلطته إذا ما أسيء استعمالها، وإسقاط الملك بل إعدامه إذا اقتضى الأمر. فقد النظر وهو في الثالثة والأربعين. دافع عن ثورة ١٦٤٤ وعن الكومنولث، لكنّه حذّر كرومويل من ممارسة الحكم الفردي. بعد سقوط حكم كرومويل، صدر أمر ملكي بإلقاء القبض عليه، فأخفاه أصدقاؤه.

ـ روبرت لويل (١٩١٧ ـ ١٩٧٧): شاعر أميركي من مجموعة «النقد الجديد». عارض الحرب العالمية الثانية ثم حرب فيتنام. نال جائزة پولتزر للشعر مرتين (١٩٤٧ و١٩٧٤). ترجم الأشعار منها **پروميثيوس المقيّد** لإسكيليوس. أشهر كتبه يومياته الشعرية بعنوان: **دفتر ملاحظات ١٩٦٧ ـ ١٩٦٨**.

ـ إيان واط (١٩١٧ ـ ١٩٩٩): ناقد أدبي ومؤلف أميركي وأحد كبار المفكّرين الأنسنيين. ولد في إنكلترا وخدم في الجيش البريطاني، جرح ووقع في الأسر على يد اليابانيين خلال الحرب العالمية الثانية. نال الدكتوراه من جامعة كامبردج عام ١٩٤٧ ثم انتقل لمواصلة الدراسة في كاليفورنيا وهارڤارد. استقرّ في جامعة ستانفورد العام ١٩٦٥ حيث ترقى إلى رتبة بروفسور شرف للغة الإنكليزية. له عدة كتب ومقالات في النظرية الأدبية أشهرها **نشوء الرواية** (١٩٥٧) و**كونراد والقرن التاسع عشر** (١٩٧٩) و**أساطير الفردية الحديثة: فاوست، دون كيخوته، دون خوان وروبنصن كروزويه**.



وقوته المحفّزة. لسنا بالمخربشين ولا نحن بصغار الكتبة، وإنّما عقول تتحوّل أفعالها إلى جزء من التاريخ البشري الشامل الذي يُصنع حولنا.

وما يحافظ على صدقية الفكر الأنسني، من الناحية المثالية، هو إحساسٌ بالانتماء إلى مشروع مشترك مع آخرين، وإلى مهمة تحتوي بذاتها عقباتها وقواعد الانضباط الخاصة بها. ولقد كنتُ أجد دائمًا النموذج النظري لذلك في التراث الإسلامي الذي يكاد يجهله البحّاثة المصابون بالمركزية الأوروبية والمهووسون بمثال إنسانوي غربي حصري مزعوم، ولما كان القرآن كلام اللّه، حسبما يؤمن المسلمون، يستحيل بالتالي القبض نهائيًا على معانيه، وإن تكن قراءته واجبة على الدوام. وبما أنّ القرآن هو كلام اللّه المتضمّن في اللغة، وجب على القرّاء أصلاً أن يحاولوا، أول الأمر، فهم معناه الحرفي، مدفوعين إلى ذلك بإدراك عميق أنّ آخرين قبلهم قد حاولوا الاضطلاع بتلك المهمة الرهيبة. لذا كان وجود الآخرين معطى سلفًا بما هم جماعة من الشهود يتوافرون للقارئ المعاصر على شكل سلالة، كل شاهد منهم يعتمد إلى حدّ ما على الشاهد الذي سبقه. ويسمّى هذا النظام من القراءات المعتمِدة واحدتها على الأخرى «الاسناد». والهدف المشترك هنا هو محاولة الاقتراب من أساس اللغة، أي مبدأها، أو من «الأصول»، على الرغم من أنّه لا بدّ من أن يتضمّن ذلك دومًا مكوّنًا من الالتزام الشخصي ومن الجهد الاستثنائي يسمّى بالعربية «الإجتهاد». ومن لا يجيد اللغة العربية، يصعب عليه أن يعلم أنّ «الإجتهاد» مشتقٌّ من الجذر ذاته الذي اشتقّت منه المفردة الذائعة الشهرة الآن - «الجهاد» - التي لا تعني، أساسًا، الحرب المقدّسة بقدر ما تعني، في المقام الأول، بذل مجهود روحي في سبيل الحقيقة. فلا يجب أن نفاجأ إذا دار، منذ القرن الرابع عشر، نزاع حادّ حول ما إذا كان الاجتهاد جائزًا وإلى أية درجة هو جائز وضمن أي حدود. أما القراءة المتزمتة في الإسلام السني فتقول إنّ ابن تيمية (١٢٦٣ - ١٣٢٨ م) كان على حقّ وإنّه يجب إتّباع «السلف الصالح» وحده، وبذلك ينقفل باب الاجتهاد الفردي. ولكن هذه نظرة تعرّضت للتحدي دومًا، خصوصًا منذ القرن الثامن عشر، والمؤكّد أنّ دعاة الاجتهاد لم يهزموا بالتأكيد.



وكما في حال التقاليد التأويلية الدينية الأخرى، كذلك نشأتْ في الإسلام سجالات عديدة حول كافة تلك المصطلحات وحول معانيها. لعلني أبسّط الأمر أو أتغاضى عن العديد من الحجج. ولكنّي على حقّ في قولي إنّ حدود الجائز في أيّ مجهود شخصي لفهم البنية البلاغية الدلالية هي فروض الشرع بالمعنى الضيِّق للكلمة، إضافة إلى الأعراف والعقليات السائدة في العصر المعني، بمعناها الأعمّ. إنّ «القانون» هو ما يحكم ويمارس القيادة الفكرية، في الحيز العمومي، على أفعال المبادرة الفردية حتى عندما تكون حرية التعبير متوافرة بشكل لائق. من حيث المسؤولية، لا يستطيع المرء أن يقول أي قول يشاء وبأية طريقة تعبير يريد. وهذا الشعور بالمسؤولية والارتضاء لا يكبح على نحو لافت ما يقوله سبتزر عن الاستقراء الفيلولوجي، بل هو يضع حدًا أيضًا لما يقدّمه إمرسون وبوارييه أيضًا. فالأمثلة الثلاثة التي أعطيت، من التراثات العربية والفيلولوجية ـ الهرمينوطيقية والبرغماتية الأميركية، تستخدم مصطلحات مختلفة للتعبير عن أشياء مثل الأعراف والأطر الدلالية والجماعات الاجتماعية أو حتى السياسية العاملة، التي تلعب دور معوّقات جزئية لما قد يصير لولاها سُعارًا ذاتيًا منفلتًا من كل عقال، وهو ما يسخر منه سويفت بلا رحمة في **قصة مغطس**.

بين التشريع الامتثالي للالتزام الصارم بقراءة تبحث عن معنى ـ ولا تبحث فقط عن البنى السردية والممارسات النصوصية (دون أن يعني ذلك أنّ هذه الأخيرة ليست مهمة) ـ ومتطلبات صياغة ذلك المعنى فيما هو يسهم بفاعلية في عمليتي التنوير والتحرير، يوجد مدى وسيع لممارسة النشاط الإنسانوي. في دراسة أخيرة، يرثي دافيد هارلان[1] عن حقّ، **إنحطاط التأريخ الأميركي** مضمونًا وعنوانًا، أي الاضمحلال التدريجي للجدية وللالتزام في كتابة التأريخ والنظرية الأميركيين. لست أوافقه على خلاصاته العاطفية الاستئثارية نوعًا ما عمّا ينبغي أن تتعلّمه أميركا من تاريخها الخاص. ولكنّ تشخيصه للحالة الراهنة المحبِطة للكتابة الأكاديمية تشخيص دقيق. فهو

---

١ ـ دافيد هارلان: مؤلّف **إنحطاط التاريخ الأميركي** (١٩٩٧)، ينعي استبدال التأمّل الأخلاقي بما هو هدف دراسة التاريخ بدراسة الإطار الذي يكتب الكاتب نصه داخله. ويرى هارلان أنّ دور المؤرّخ هو أن يحيي نصوصًا وأن يعثر على تأويلات يمكن مخاطبة الحاضر من خلالها.



يجادل أنّ مهمة المؤرّخ قد ثلم نصلها وتشوّهت تحت تأثير الضدّ تأسيسيين وجماعة تحليل الخطاب والنسبية الممكنة والمرمّزة وأصحاب النزعة الاحترافية.. وسواها من المذاهب العقدية. وينطبق معظم هذا، على ما أعتقد، على ممارسة الإنسانوية الأدبية أيضًا، حيث دوغمائية جديدة قد عزلت بعض محترفي الأدب لا عن الحيّز العمومي وحسب بل وأيضًا عن سائر المحترفِين الذين لا يستخدمون اللغة الاصطلاحية ذاتها. والآن تبدو البدائل مفقِرة جدًا: فإما أن يصير المرء تفكيكيًا تكنوقراطيًا أو محلِّلاً للخطابات أو تاريخانيًا جديدًا وما شابه وإمّا أن ينكفئ إلى الاحتفال الحنيني بمرحلة مجيدة من الماضي ترتبط بما يسمّى عاطفيًا بـ «الأنسنية». والمفقود كليًا هنا هو المكوِّن الثقافي للممارسة الإنسانوية، لا مجرد مكوّنها التقني، وهو القادر على أن يستعيد لها مكانتها في زماننا الحاضر. وهذا ما أسعى إليه هنا، أي الإفلات من تلك الثنائية المفقِرة المذكورة أعلاه.

لندخلِ أخيرًا فكرة المقاومة. لست أجد سبيلاً على الإطلاق لإدخال المقاومة دون نقاش سابق لمسألة التلقّي في الأشكال المختلفة التي وصفتها أعلاه، وإن يكن على نحو برقي وغير وافٍ، بما هي عملية القراءة والتلقي الفيلولوجي التي تشكّل النواة الصلبة غير القابلة للاختزال. لنستعد ما قلناه سابقًا بإيجاز: يرتكز التلقي على «الاجتهاد» والقراءة المقرّبة والاستقراء الدلالي، وهو يتضمّن الاستيعاب المتزايد لمجاز اللغة العامة في اللغة النقدية للقارئ مع الاعتراف الكامل بأنّ العمل الفني المعني يبقى على مسافة ضرورية نهائية، غير متصالح وفي حالة من الاكتمال التام، يحاول القارئ فهمها أو فرضها. على أنّ العملية لا تتوقف عند هذا الحدّ، بأيّ حال، ذلك أنّه إذا صحّ، وهو في رأيي صحيح، أنّ ما يجري الآن في مجتمعنا هو هجوم على الفكر ذاته، ناهيك عن الديموقراطية والمساواة والبيئة، تشنّه قوى العولمة والقيم النيوليبرالية والجشع الاقتصادي (المسمّى «سوق حرة») اللاإنسانية، ناهيك عن الطمع الاستعماري، فإنّ الفكر الأنسني يجب أن يقدّم البدائل المسكوت عنها الآن، أو المحجوزة في قنوات الاتصال التي يسيطر عليها عدد ضئيل من كبريات شركات الإعلام.



ينهال علينا الآن وابلٌ من تصوّرات للعالم معلّبة، متشيئة، تغتصب الوعي وتكبح النقد الديموقراطي، ما يوجِب على المثقف الأنسني أن يكرّس نشاطه لتخريب وتفكيك عوامل الاستلاب تلك، بحسب العبارة الدقيقة جدًا لسي. رايت. ملِز[1]. غير أنّه من حسن الحظ أنّ الجامعات الأميركية لا تزال الحيّز العمومي الأوحد المتوافر لإطلاق الممارسات الفكرية البديلة حقًا. فلا مثيل لهذه المؤسسة في أي مكان آخر في عالمنا المعاصر. وفيما يخصّني، فأنا فخور جدًا لانتمائي إليها خلال القسط الأوفر والأطول من حياتي. إنّ الأنسنيين الأكاديميين في وضع استثنائي التميُّز لكي يؤدّوا عملهم، فالأحرى أنّ العالم الأكاديمي ـ بإخلاصه للتأمّل والبحث والتعليم السقراطي ولمقدار من البُعاد التشكيكي ـ يحرّر المرء من مواعيد التسليم والالتزامات الأخرى تجاه رب عمل لجوج ومتطلّب، كما يحرّره من الضغوط الممارَسة عليه للإنتاج بوتيرة منتظمة، التي ابتلي بها العدد الأكبر من الخبراء في عصرنا الذي يعجّ بمصانع الأفكار وراسمي السياسات.

---

١ ـ سي. رايت. ملِز (١٩١٧ ـ ١٩٦٢): أبرز عالم اجتماع أميركي في النصف الثاني من القرن العشرين وأكثرهم إلهامًا وموهبة. أنتج معظم أعماله في غضون عقد من الزمن نظرًا لكونه توفي عن ٤٥ سنة. مفكّر راديكالي سعى لاستنفاد كل ما هو حيّ في التراث الماركسي. من أعماله: **ياقات بيضاء** (١٩٥١) عن شريحة الموظفين؛ و**النخبة الحاكمة** (١٩٥٦)، وهو أشهر أعماله، يثبت فيه أنّ الولايات المتحدة يحكمها المجمّع الصناعي ـ العسكري ـ المتحالف مع النخبة السياسية؛ **المخيّلة السوسيولوجية** (١٩٥٩). إضافة إلى كتاباته السجالية مثل **اسباب الحرب العالمية الثالثة** (١٩٥٨)، و**إسمع يا يانكي: الثورة في كوبا** (١٩٦٠) وهو مكتوب على لسان مناضل ثوري أميركي يتحدّث إلى الأميركيين.

تصوّر ملِز علم الاجتماع بما هو علم يقع عند تقاطع السيرة الذاتية والتأريخ. وقد سعى لنقل علم الاجتماع الحديث إلى جماهير غير مختصّة. ودعا إلى «الحرفة» بدلاً من «المنهج» في علم الاجتماع. و«الحرفة» عمل يتم باحترام كامل للمواد الأولية ويستهدي بوضوح في الهدف وبحسٍّ درامي عالٍ وشعور بتحديات الحياة الفكرية. كان عالمًا ملتزمًا بالعمل الفكري الذي يقوده السعي إلى الحقيقة. وكان يعتقد أنّ الأسئلة يجب أن تنبع من القيم، أما الأجوبة فلا يجوز التلاعب بها ولو جاءت معاكسة للتوقعات أو التمنيات.

وكان ملِز أيضًا من أوائل نقّاد المجتمع الاستهلاكي، طرح فكرة سوف يحملها كثيرون بعده، تقول بأنّ الرأسمالية الاحتكارية تقوم على توتّر مركزي بين الاستحواذ (عبر الأخلاقيات البروتستانتية) والإنفاق (عبر الأخلاقيات الهيدونستية). فكان لكتاباته ولشخصه التأثير العظيم على الحركات والانتفاضات الطالبية في الولايات المتحدة في الستينيات من القرن الماضي، خاصة وأنّه توقع أن يؤدّي نمو التعليم العالي وتزايد أهمية العلوم إلى التضادّ المتصاعد بين الخرّيجين وبين المهن التي يحشرهم فيها المجمّع الصناعي ـ العسكري.



تثور هنا مسألة مباشرة هي: أي لغة نستخدم في عمل المقاومة؟ أي استعارة؟ بل أي طريقة يتعيّن على الأستاذ استخدامها لمخاطبة طلاّبه وزملائه ومواطنيه؟ وقد عرف العالم الأكاديمي ووسائل الإعلام نقاشًا لا يستهان به لما يسمّى الكتابة الجيّدة والكتابة الرديئة. أما جوابي البراغماتي الشخصي على تلك المسألة فهو ببساطة الدعوة إلى تفادي الرطانة القابلة لتنفير جمهور واسع يستطاع كسبه. صحيح، كما حاججتْ جوديث بطلر[1]، أنّ الأسلوب المعلّب لما يُعتبر نثرًا مقبولاً يحمل خطر إخفاء المفترضات الإيديولوجية التي يتّكئ عليها ذلك النثر. وقد استشهدتْ لذلك بتراكيب آدورنو العويصة وتعابيره الشائكة بما هي سابقة يحتذى بها من أجل تفادي عملية تسطيح المظالم والعذابات، التي بها يغطي الخطابُ تواطأه مع الأذى السياسي، بل من أجل إسداء الهزيمة لعملية التسطيح تلك. ومن أسفٍ أنّ نفاذ النظر، نظر أدورنو الشعري وعبقريّته الجدلية نادران جدًا حتى بين من يحاولون محاكاة أسلوبه. وكما قال سارتر في سياق آخر: لقد كان ڤاليري برجوازيًا صغيرًا، ولكن ليس كل برجوازي صغير بڤاليري. كذلك، فليس كل لاهج بلغة منفّرة بآدورنو.

إنّ المخاطر التي تنطوي عليها اللغات الاصطلاحية المتخصّصة بالإنسانيات، داخل الجامعة وخارجها، أضحت بدهية: إنّها ببساطة تستبدل مصطلحًا معلّبًا بمصطلح آخر معلّب. فلماذا لا نفترض، بديلاً من ذلك، أنّ دور الطرح الإنسانوي هو جعل عملية هتك الأساطير وإثارة التساؤلات شفافة وفعّالة إلى أبعد الحدود؟ لماذا نحوّل «الكتابة الرديئة» إلى قضية أصلاً، فنقع في فخّ التركيز بلا طائل على الكيفية التي تقال بها الأشياء، بدلاً من التركيز على ما هو أهم، أي على ما يقال؟ تتوافر نماذج عديدة جدًا عن لغة مفهومة حولنا، تتراوح طاقتها على الاستيعاب والفاعلية بين الصعب والسهل

---

١ ـ جوديث باطلر: تدرّس الأدب المقارن في جامعة كاليفورنيا ـ بُرْكلي. تعمل على مسائل السلطة والجندر والجنس والهوية. أبرز مؤلّفاتها شغب جندري، تحاجج فيه أنّ الحركة النسوية قد أخطأت إذ حاولت التوكيد على أنّ النساء جماعة تملك خصائص ومصالح مشتركة. فأسهمت تلك المقاربة في تعزيز نظرة ازدواجية إلى العلاقات الجندرية، بات بموجبها البشر جماعتيْن متمايزتيْن كليًا ـ النساء والرجال. فبدلاً من أن تسهم في فتح الإمكانات أمام الفرد ليختار هويّته الشخصية، أقفلت الحركة النسوية بذلك مجال الاختيار. ولها أيضًا: **النسويات ينظّرن للحيّز السياسي** (١٩٩٢)، و**اجساد قيّمة: عن الحدود السردية لـ «الجنس»** (١٩٩٣).



نسبيًا، لغة تقع في موقع وسط بين لغة هنري جايمس، مثلاً، ولغة واو. بي. دوبوا[1]. فلا حاجة لاستخدام مصطلحات منفّرة وبذيئة توسُّلاً للاستقلال أو الابتكار. حريّ بالأنسنية أن تكون مدرسة في الإفصاح، لا في الكتمان أو في الإشراق الديني. إنّ الخبرة بما هي آلية بُعاد قد خرجت عن السيطرة خصوصًا في بعض أشكال التعبير الأكاديمية إلى درجة أنّها أضحت معادية للديموقراطية وللفكر. وفي صميم ما أسمّيه حركة المقاومة في الأنسنية ـ ومطلعها الاستقبال والقراءة ـ يقع النقد، والنقد هو دومًا عملية توضيح ذاتي صارمة بحثًا عن الحرية والتنوير والمزيد من القوة، والنقد ليس نقيض هذه قطعًا.

ما من مهمة من هذه المهمات سهلة التحقيق. فالإعلام المعلّب الذي يسيطر على أنماط التفكير عندنا (من وسائل إعلام وشركات إعلان وتصريحات رسمية ومحاجة سياسية إيديولوجية غرضها الاقناع أو الهدهدة من أجل الإخضاع، لا حفز التفكير وتشغيل العقل) ينزع أولاً نحو أن يتلبّس أشكالاً مبتسرة وخاطفة. فالـ **سي. إن. إن** و**النيويورك تايمز** تقدّمان الأخبار على شكل مانشيتات أو لسعات صوتية غالبًا ما تعقبها مهلٌ أطول بقليل من الأنباء، غرضها المعلن إعلامك بما يجري «في الواقع». أما كافة الخيارات، والاستبعادات والتشديدات ـ ناهيك عن تاريخ الموضوع قيد التناول ـ فمخفية أو مُسْقَطَة على اعتبار أنّها نافلة. من هنا أنّ ما أسمّيه «مقاومة إنسانوية»

---

١ ـ واو. بي. دُبوا (١٨٦٨ ـ ١٩٦٣): عالم اجتماعي وأبرز قائد للحقوق المدنية للأفارقة الأميركيين في النصف الأول من القرن العشرين. ساهم في تأسيس «الرابطة الوطنية لتقدّم الملوّنين» عام ١٩٠٩، وأدار أبحاثها ورئس تحرير مجلتها **كرايسِس** (أزمة) حتى العام ١٩٣٤. وهو إلى ذلك أول إفريقي ينال الدكتوراه من جامعة هارفارد عام ١٨٩٦. عمل على أبحاث مستفيضة لمجتمع الأفارقة الأميركيين. باشر أبحاثه بناء على افتراض أنّ العلوم الاجتماعية قابلة لأن تقدّم أجوبة على مشكلات العنصرية، إلاّ أنّه سرعان ما خلص إلى أنّ التغيير الاجتماعي لن يتحقّق إلاّ بالتحريض والاحتجاج. فانحاز تدريجيًا إلى اليسار وانجذب إلى الأفكار الاشتراكية وظلّ مؤيّدًا للماركسية مستلهمًا لها طوال حياته. خاب أمله كليًا من الولايات المتحدة، فهجرها عام ١٩٦١ إلى غانا وانضمّ إلى الحزب الشيوعي هناك، وتنازل عن جنسيّته الأميركية. توفي في أكرا عام ١٩٦٣.

كتب دُبوا في الأدب والتربية والسياسة الأفريقية والدراسات الحضرية والسياسة الخارجية الأميركية، ومن أعماله **ارواح الشعب الأسود** (١٩٠٣)؛ و**مياه سوداء** (١٩٢٠) وهو عمله الضخم ضدّ الكولونيالية.. وله أيضًا **في معركة الحرية**؛ وقد صدرت له سيرة ذاتية بعد الوفاة.



تستدعي أشكالاً أطول، ومحاولات أطول، وفترت تأمل أطول، تسمح مثلاً بتقديم الفترات الأولى من حُكم صدام حسين (الذي يشار إليه دائمًا على أنّه «نظامه») بكامل تفاصيلها المقزّزة، تفاصيل تنطوي على نمط واسع من الدعم الأميركي المباشر له. ولا بدّ لأحدهم أن يقدّم ذلك كمرشد لنا إذ ننتقل مظفّرين من الحرب إلى «إعادة الإعمار»، فيما معظم الأميركيين يعيشون في جهالة عن العراق ذاته، وتاريخه، ومؤسّساته، إضافة إلى جهالتهم عن تعاطينا الواسع معه عبر عقود من الزمن. ويتعذّر تنفيذ أي من هذه المهمات على شكل نبذات أخبار عن «محور الشرّ»، أو بالإعلام عن أنّ «العراق» يملك أسلحة دمار شامل وأنّه يشكّل تهديدًا مباشرًا للولايات المتحدة ولنمط حياتنا»، وهي عبارات تتطلّب عمليات تفكيك وتعرية وتوثيق ونقض أو توكيد عسيرة. تلك أمور خطيرة الأهمية بالنسبة للمثقفين الأنسيين الأميركيين الذين هم مواطنو الدولة العظمى الوحيدة المتبقية في هذا العالم، والذين يُطلَبُ تواطؤهم (أو صمتُهم) تجاه قرارات عظيمة الأهمية بالنسبة إلينا بما نحن مواطنون عالمِون. لذا وجب على التأمّل الإنسانوي أن يقطع، بالمعنى الحرفي للكلمة، مع قوالب الأنباء الموجَزة والمانشيتات واللسعات الصوتية، وأن يحثّ على اعتماد - بدلاً منها - مسارات تأمّل وبحث ومحاججة تساؤلية أطول مُهَلاً تمعن النظر فعلاً في القضايا المطروحة.

يمكن قول الكثير في مسألة اللغة، ولكنّي أرغب أن أواصل السير نحو هموم أخرى. لا شكّ أولاً في أنّه مهما تكن قراءات المرء فإنّها تبقى متموضعة في زمان ومكان معينين، مثلما الكتابة التي نلقاها في سياق البحث الإنسانوي متموضعة في سلسلة من الأطر، مستمدة من التراث ومن نقل النصوص وتنويعها ومن تراكم القراءات والتأويلات. وعلى القدر ذاته من الأهمية تقع المنازعات الاجتماعية التي سوف أصفها، عمومًا، بأنّها تقع بين النطاقين الجمالي والتاريخي. بل يمكن القول، ولو بشيء من التبسيط، إنّ ثمة حالتين تفعلان فعلهما: حالة القارئ الإنسانوي في الحاضر وحالة النص داخل إطاره. وكلّ يتطلّب التحليل الدقيق، كلّ يسكن إطارًا هو إطار محلي وتاريخي أوسع في آن معًا، كلّ يستدعي التساؤل اللاهوادة فيه من طرف المفكر الأنسني. صحيح تمامًا أنّ النص الأدبي يصدر عن حميمية الكاتب الفرد ووحدته المفترضتين، غير أنّ التوتّر بين ذاك الموقع المتميّز وموضع الكاتب الاجتماعي توتر دائم الحضور، أكان الكاتب مؤرّخًا مثل



هنري أدامز أو شاعرًا معزولاً نسبيًا مثل إميلي ديكنسون أو أديبًا مشهورًا مثل هنري جايمس[1]. فلا سبيل للتركيز على الحميمية الأصلية أو على الموقع العمومي للكاتب دون أن نتفحّص كيف تأتينا هذه وذاك، أكان من خلال قانون منهجي، أو أطر فكرية أو نقدية توفّرها رئاسة (كالتي مارسها بيري ميللر[2] ذات يوم) أو من طريق نقاشات صاخبة عمن يخصّ التراث، وما الهدف منه وما شابَه. هكذا تثور مسألتان: مسألة تكوّن التراث ومسألة الماضي القابل للاستخدام، ويقودنا هذا بدوره حتمًا إلى مسألتي الهوية والدولة القومية. عولج الأمر في عدد من التحليلات المفيدة هنا [في الولايات المتحدة] وفي إنكلترا (بواسطة ستيوارت هول[3] ورايموند ويليامز)، تحليلات تناولت

---

١ ـ هنري آدمز (١٨٣٨ ـ ١٩١٨): كاتب ومؤرّخ أميركي. درس القانون ومارس الصحافة والدبلوماسية والسياسة قبل أن يتفرّغ للتأريخ. كتابه **تاريخ الولايات المتحدة الأميركية** الذي يقع في تسعة أجزاء (نشر بين ١٨٨٩ و١٨٩١) من أهم إنجازات الكتابة التاريخية الأميركية.

ـ إميلي ديكنسون (١٨٣٠ ـ ١٨٨٦): شاعرة غنائية أميركية تركت أثر كبيرًا على الشعر الحديث، عرفت بحياتها المنعزلة، تخاطب العالم من خلال الرسائل. نشرت في حياتها أكثر من ١٧ قصيدة من نتاجها الشعري الكبير الذي جاوز الـ ١٨٠٠ قصيدة، ونشر الباقي بعد وفاتها.

٢ ـ بيري ميللر: أنظر الهامش عنه في الفصل الأول.

٣ ـ ستيوارت هول: أحد أبرز الوجوه الثقافية لليسار البريطاني. جامعي عمل على التنظير للعلاقات بين الأعراق والإثنيات والثقافة ومارس نفوذًا عظيمًا على الدراسات الثقافية في العالم الأنغلوسكسوني. وكان رائدًا في دراسة ثقافة الشباب والتلفزيون كاشفًا الانحياز العنصري في أجهزة الإعلام. ولد في جامايكا عام ١٩٣٢ وسكن برستول في إنكلترا ودرس في جامعة أكسفورد. ومنها انتقل للتعليم في جامعة برمنغهام حيث ألهَمَ ما سمّي لاحقًا «مدرسة برمنغهام في الدراسات الثقافية». عام ١٩٧٩ باشر التعليم في «الجامعة المفتوحة» التي تقاعد منها عام ١٩٩٧. وهو الآن عضو في أحد المجالس المعنية بمستقبل التعدد الإثني في بريطانيا.

وهول هو أحد منتجي نظرية «الاستقبال» التي تركز على مجالي التفاوض والتعارض في علاقة جمهور المستقبلين بالنص أكان كتابًا أو فيلمًا سينمائيًا أو برنامج تلفزيون. وفكرته الأسّ أنّ البشر منتجون للثقافة ومستهلكون لها في آن معًا. يقول إنّ معنى النص يكمن في منطقة ما بين منتج النص ومستقبل النص. ومع أنّ المنتج يشفّر النص، أي يرمّزه، بطريقة معيّنة، إلاّ أنّ المستقبِل يحلّ الرموز بطريقة مختلفة بعض الشيء عن المنتج. وهذا ما يؤشّر إلى دور المستقبِل بما هو شريك في إعطاء النص معناه. هذا ما يسمّيه هول «التفاوض». المستقبِل يفاوض على معنى النص. وهذه المفاوضة تتوقف إلى أبعد حدّ على الخلفية الثقافية للمستقبِل قبولاً أو رفضًا أو على أية درجة من الدرجات بينهما.

أبرز أعماله: **المقاومة من خلال الطقوس، الثقافات الفرعية في بريطانيا ما بعد الحرب** (١٩٧٦)، **تعيين ماركس: تقييمات ومنطلقات** (١٩٧٢)، **الحداثة ومستقبلها** (١٩٩٢)، **مسائل الهوية الثقافية** (١٩٩٦)، **الصور الثقافية والممارسات الدلالية** (١٩٩٧)، **والثقافة المرئية** (١٩٩٩).



الرواية القومية الحاضنة المسكوبة بعناية، بمقدّماتها ومتونها وخواتمها وحقباتها ولحظات المجد أو الهزيمة أو الانتصار فيها.. وما إلى هنالك.

ما أحاول وصفه إذًا هو الأفق القومي المخترع الذي يجري داخله البحثُ الإنسانوي بكلّ حركاته الجوّانية وقراءاته المثيرة للسجال واستدلالاته الإشكالية كما الذهنية. والآن أريد أن أحذّر من الانتقال من «الاجتهاد» الفردي، أو القراءة المقرّبة، إلى الأفق الأوسع بسرعة ونزق وبدون تفكّر ملي. لا ريب في أنّ النزعة الأنسنية عندي هي ممارسة دنيوية تستطيع أن تتجاوز مجرد الحميمية الأصلية للكاتب أو الحيّز الخاص نسبيًا لصف الدراسة أو الخلاء الجوّاني، وكلا هذيْن الأخيريْن ضروري لما نرغب في ممارسته بما نحن مثقفون أنسنيون. فالتعليم يتطلّب توسيع دوائر الإدراك، وكل دائرة متمايزة تحليليًا ومرتبطة في الآن ذاته بالدوائر الأخرى بحكم الواقع الدنيوي. وأما القارئ فلا بدّ له أن يكون متموضعًا في مكان ما، في مدرسة أو جامعة، أو موقع عمل أو في بلد مخصوص في وقت معين ووضع معين وما إلى ذلك. على أنّ هذه ليست بالأطر السلبية. ففي مسار توسيع الأفق الإنسانوي وإنجازات نفاذه الفكري وإدراكه، يجب فهم الإطار على نحو نشط على أنّه حصيلة عملية بناء وأنّه قابل للتأويل. وهذا ما تعنيه مفردة «المقاومة»: إنّها القدرة على التمييز بين ما هو معطى مباشر وما يجوز كتمانه، بسبب ظروف المرء الخاصة، ذلك أنّ خبيرًا إنسانويًا قد يحجز المرء في حيّز محدود لا يمكنه المخاطرة خارج حدوده، أو بسبب ما تعرّض له المرء من تلقين فكري فبات لا يتعرّف إلاّ على ما قد تربّى عليه أن يرى، أو لأنّ خبراء رسم السياسات يفترض بهم أن يتحدّثوا في الاقتصاد والخدمات الصحية أو السياسات الخارجية أو العسكرية، وهي قضايا ذات اهتمام مُلحّ بالنسبة للمثقف الأنسني بما هو مواطن. فهل يرتضي المرء تلك الحدود والعقبات السائدة أم تراه يسعى، بما هو مثقف أنسني، إلى أن يتحدّاها؟

أعتقد أنّ هذا هو المكان حيث يجب فهم أهمية النزعة الأنسنية بالنسبة لأميركا المعاصرة وللعالم التي هي جزء منه، ومخاطبتها إذا كنّا نريد أن نستخرج أي معنى يتجاوز تعليم طلاّبنا ومواطنينا كيف يقرأون جيّدًا. هذه الأخيرة مهمة جديرة بالتقدير



بحدّ ذاتها، طبعًا، ولكنّها بحكم طاقاتها الابتكارية الخاصة تدفع المرء أيضًا وبالضرورة، إلى أبعد وأبعد حتى من الاستقبال الجواني الأغلى على القلب. نعم، يجب أن نعود تكرارًا إلى الكليات وإلى البنى في الكتب التي نقرأ، ولكن، تمامًا مثلما استخرج الشاعر تلك الكلمات من العالم واستحضرها من الصمت بالوسائل القسرية التي لا إبداع ممكنًا من دونها، فكذلك يتعيَّن على القرّاء أن يتوسّعوا في قراءاتهم باتجاه مختلف العوالم التي يسكنها كلّ منا. وأنّه لمناسب جدًا للمثقف الأنسني المعاصر أن ينمّي ذلك الشعور بالانتماء إلى عوالم متعدّدة وتراثات معقّدة متفاعلة، وإلى ذلك المزيج الذي لا مفرّ منه من الانتماء والانفصال والاستقبال والمقاومة. ذلك أنّ مهمة الأنسني لا تقتصر على أن يحتلّ موقعًا أو مكانًا، ولا هي ببساطة أن ينتمي إلى مكان ما، وإنّما مهمّته أن يكون داخليًا وخارجيًا بالنسبة إلى الأفكار والقيم المتداولة التي هي قيد البحث في مجتمعنا أو في مجتمع أناس آخرين أو في مجتمع الآخر. وكم هو منشِّط للذهن أن نستذكر في هذا الصدد (مثلما أستذكرُ في مناسبات أخرى) مجموعة الدراسات غير المعروفة بما فيه الكفاية لإسحق دويتشر بعنوان **اليهودي غير اليهودي**[1]، فنقرأ رواية عن الكيفية التي بها كان كبار المفكّرين اليهود ـ وأكبرهم سپينوزا، وأيضًا فرويد وهاينه ودويتشر نفسه ـ ينتمون إلى تراثهم ويتخلّون عنه في الوقت ذاته، محتفظين بالرابطة الأصلية من خلال تعريضها للتساؤل اللجوج، ما نأى بهم بعيدًا جدًا عنها، بل نفاهم أحيانًا خارج المجموعة. قليلون منّا يستطيعون، أو هم يودّون، الطموح للانضمام إلى مثل تلك الطبقة من الأفراد تخترمها التناقضات وتحفّ بها هشاشة الموقع، ولكن، كم هو مُنير أن ننظر إلى مثل ذاك المصير على أنّه تجسيدٌ لدور المثقف الأنسني الأميركي، أي الأنسني اللاأنسني، إذا جاز التعبير.

---

١ ـ اسحق دويتشر (١٩٠٧ ـ ١٩٦٧): صحافي ومؤرّخ بريطاني من أصل بولوني. طرد عام ١٩٣١ من الحزب الشيوعي البولوني لانتقاده ستالين. وانتقل للاستقرار نهائيًا في بريطانيا خلال الحرب العالمية الثانية حيث عمل في **الأبزرفر والايكونومست**، كان دويتشر من أوائل النقّاد الماركسيين للستالينية في الغرب. له مؤلّفات عديدة في الماركسية والثورة البلشفية والاتحاد السوفياتي معظمها مترجم إلى العربية. أبرزها سيرة **ستالين** (١٩٤٩) وسيرة **تروتسكي** في ثلاثة أجزاء (١٩٥٩ ـ ١٩٦٣).



بكلمات أخرى، لو كنت مجبرًا على أن أختار لنفسي دورًا، بما أنا مثقف أنسني، بين «أنْ أُدلي بـ «شهادة توكيد» لصالح بلدي بعصبية وطنية، كما فعل ريتشارد رورتي[1] مؤخّرًا (وقد استخدم عبارة «الإنجاز» لا «التوكيد»، على أنّها تؤدّي المعنى ذاته، في نهاية المطاف) أو أن أضع بلدي موضع تساؤل على نحو نافٍ لأية عصبية وطنية، لاخترتُ دور المسائل بلا أدنى تردُّد[2]. فالنزعة الأنسنية، كما قال بلاكميور عن الحداثة في مورد آخر، «تقنية شَغَب»، ويجب أن تبقى هكذا في زمن يتعرّض فيه المدى الوطني والدولي لتحوُّلات ولإعادات تمظهر جسيمة. هي مهمة لامتناهية تكوينيًا، ولا يجب أن تطمح إلى خاتمة من النوع الذي ينجم عنها، على نحوٍ ضار، تأمين هوية للمرء في سبيلها يقاتل، وعنها يدافع ومن أجلها يحاجج، في حين يهمل ببساطة كل ما هو مثير في عالمنا ويستحقّ المغامرة. في عالم ما بعد الحرب العالمية الثانية، أثارت سياسات الهوية والتجزئة من المشكلات والعذابات أكثر مما تستحقّ (يقتصر حديثي هنا على سياسات الهوية العدوانية، لا الدفاع عن الهوية عندما تكون مهدّدة بالإبادة كما في الحالة الفلسطينية) خصوصًا إذا ارتبطتْ ـ السياسات ـ بأشياء محدّدة كالإنسانيات والتقاليد والفن والقيم التي تَزْعم الهوية الدفاع عنها والحفاظ عليها، فتشكّل خلال ذاك أقاليم وذاتيات تبدو أكثر استدعاء للقتل مما هي للحياة. ولقد شهدت الولايات المتحدة فائضًا من هذا منذ ١١ أيلول، بحيث صار التأمُّل غير الدغمائي في دور «نا» نحن وتقاليد «نا» نحن ينتهي دومًا إلى تسعير أدوار الحرب التي تخوضها الولايات المتحدة، على ما يبدو، ضدّ سائر العالم.

وأي شيء أنسب للمثقف الأنسني في الولايات المتحدة من أن يرتضي مسؤولية المحافظة على التوتر بين الجمالي والوطني، بدلاً من أن يحلّه، فيستخدم الأول لتحدي الثاني ولإعادة النظر فيه ومقاومته بواسطة أنماط الاستقبال والإدراك المميّزة للمنهج

---

١ ـ ريتشارد رورتي: فيلسوف براغماتي أميركي معروف بنقده للمفهوم الحديث للفلسفة. يصنّف نفسه في السياسة على أنّه «برجوازي ليبرالي» إصلاحي. ولد عام ١٩٣١ لوالدين يساريين انسحبا من الحزب الشيوعي الأميركي في الثلاثينيات. درّس في جامعتي شيكاغو ويال، ودرّس في عدد من الجامعات بعد خدمة سنتين في الجيش. وهو الآن أستاذ الأدب المقارن في جامعة ستانفورد. أهمّ مؤلّفاته **الفلسفة ومرآة الطبيعة** (١٩٧٩)، **نتائج البراغماتية** (١٩٨٢) **والطارئ والسخرية والتضامن** (١٩٨٩).

٢ ـ تكتسب مفردة «وطني» patriotic هنا معنى سلبيًا لإشارتها إلى التعصّب الوطني الذي ارتبط ارتباطًا وثيقًا باليمين الأميركي الكاره للأجانب.



الأنسني، وهي أنماط بطيئة ولكنّها عقلانية. أما بالنسبة لعقد الصلات التي تسمح برؤية الجزء والكلّ معًا، فهذا هو جوهر الأمر: ما الذي يجب الاتصال به؟ كيف نعقد الصلة؟ وكيف لا نقيمها؟

إنّه لمن الضروري أن نناقش عالم التوتر الأخلاقي المتشخِّص في مسرحية أو رواية، فنرى إلى تلك التجربة الجمالية تجسيدًا حارقًا للصراع والاختيار. ولكنِّي أعتقد أنّنا نبطل تلك القراءة إذا نحن أعمينا البصر عن دراما مماثلة في المعركة الدائرة حولنا من أجل العدالة والتحرّر من أجل التخفيف من عذابات البشر. يتعرّض الاقتصاد، مثلاً، إلى أيما إساءة فهم إذ يصوَّر على أنّه مضمارٌ يقتصر على مشاهير رجال المال ورؤساء مجالس الإدارة والخبراء الذين يجتمعون سنويًا في منتجع دافوس (ولكن حتى هذا لم يعد معفى من الاضطرابات) فيما مؤلّفات حاسمة الأهمية بالمطلق لعلماء اقتصاد من أمثال جوزيف ستيغلِتس وآمارتياسِن[1] عن التأهيل والتوزيع والفقر والمجاعات والعدالة والتكافؤ والحرية تشكّل تحديًا ضخمًا لاقتصاديات السوق السائدة أينما كان تقريبًا.

---

١ ـ جوزيف ستيغلتس: كبير مستشاري الرئيس بيل كلينتون للشؤون الاقتصادية من ١٩٩٣ إلى ١٩٩٧، وكبير اقتصاديي البنك الدولي خلال فترة ١٩٩٦ ـ ١٩٩٩، إستقال من وظيفته احتجاجًا على سياسات البنك وبعدما طُلِب منه التزام الصمت تجاهها علنًا. حائز على جائزة نوبل للاقتصاد للعام ٢٠٠١. أستاذ المالية والاقتصاد في جامعة كولومبيا حاليًا. ينطوي كتابه **العولمة والمستاؤون منها** على نقد كاسح ومن الداخل لعمل المؤسسات المالية الدولية وللبيرقراطيين المسيطرين عليها، الذين يتهمّهم ستيغلتس بالانعزال وانعدام الشفافية والتهرّب من المساءلة وباتباعهم إيديولوجيا النيوليبرالية والانحياز إلى مصالح الاحتكارات المتعددة الجنسيات. ويفضح ستيغلتس الطابع المغامر لإعادة الهيكلة المتسرّعة ـ التي تشجع على المضاربة المالية والعقارية بنوع خاص ـ وللخصخصة التي تؤدّي معظم الأحوال إلى إلغاء وظائف موجودة بدلاً من توفير وظائف جديدة. وهو ينتقد بنوع خاص سياسات التقشف التي يفرضها صندوق النقد الدولي علاجًا يكاد أن يكون وحيدًا لمعظم المشكلات الناجمة عن الإصلاح الهيكلي، وإهمال المؤسسات الدولية مجتمعة للقضايا الاجتماعية. فيأخذ ستيغلتس عليها عدم جدّيتها في مكافحة الفقر وفرضها الإصلاحات الهيكلية قبل تأمين شبكات الأمان الاجتماعية المناسبة.

ـ آمارتيا سِن: عالم اقتصادي هندي درّس في جامعات عدة في الهند وبريطانيا والولايات المتحدة، حائز على جائزة نوبل للعلوم الاقتصادية للعام ١٩٩٨. تدور معظم أبحاثه على الفروقات الاقتصادية والفقر والمجاعات ومفهوم العدالة الاجتماعية. فأنتج مقاييس لقياس اللامساواة والفقر ولتحليل البطالة والصلات بين الحريات والحرمان الاقتصادي. من أعماله **الفقر والمجاعات** (١٩٨١)، **وسلع وإمكانيات** (١٩٨٥). عاد إلى دراسة مسألة الفوارق الاقتصادية في كتاب نشره عام ١٩٩٢ طرح فيه مسألة شروط الموضوعية في العلوم الاقتصادية وفي العلاقة بين الوقائع والقيم.



وإذا كنت أكتفي بذكر هذيْن الرجليْن الحائزيْن على جائزة نوبل، فلأنّهما مثال مُدلّ عما يجري فكريًا، في مختلف فروع الإنسانيات، من حيث الحركة وإعادة التشكُّل والمقاومة لمقولة العولمة الطاغية وللثنائيات المزوّرة التي تقدّم لنا عن طريق المهدّئات المبتذلة، التي يروجّها أمثال طوماس فريدمان في سيارة **الليكسوس وشجرة الزيتون** أو بنجامين باربر في **جهاد ضدّ مكورلد**. إنّ ما حدث في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٩ في سياتل، أو ما نجم عن انتفاضات المطالبة بالضمان الصحي التي عطّلت أعمال المستشفيات عندما طفح الكيل من مظالم الشركات الاحتكارية حتى بالنسبة للأطباء، ناهيك عن ملايين المرضى المحرومين من الضمان والذين يفتقدون إلى أية تغطية - تلك أمور تشكّل جزءًا من المشهد الإنسانوي غالبًا ما علّمتنا اختصاصاتنا الامتثالية عدمَ الخوض فيها، والأحرى أنّها تتطلّب التفحُّص والمقاومة بواسطة بعض الأشكال القصدية التي اقترحتُها أعلاه وإن يكن بإيجاز أو بالتلميح أحيانًا. وبديهي أنّنا منذ ١١ أيلول بتنا في أمسّ الحاجة إلى المزيد من الحيطة والتشكّك إزاء «الدفاع» العدواني عن قيمنا الذي يفرضه على البلد كلّه منشقّون سابقون، ناقمون حاليون، وربما أنّهم أيضًا قوم راضحون للتخويف.

إنّ مكانة أميركا في عالم الأمم والثقافات، في زمن ترتكز فيه سياستنا الخارجية، بما نحن آخر دولة عظمى، إلى استعراض ونشر الموارد العسكرية والسياسية والاقتصادية الضخمة - باتت تعادل ممارسة منوّع جديد من النزعة التدخلية المنفلتة من عقالها - وهذا مظهر مُدلّ جدًا من مظاهر أميركا بالنسبة لدعاة المذهب الأنسني. فأن تكون أنسنيًا هنا الآن مختلف عمّا هو عليه في البرازيل والهند أو جنوب أفريقيا، بل إنّه لا يشابه أن تكون أنسنيًا في بلد أوروبي رئيسي. فمن هم «نحن» حين يسأل المعلّق على نشرة الأخبار المسائية بأدب وزيرةَ الخارجية ما إذا كانت عقوبات «نا» ضدّ صدام حسين مجدية، وهي قد أدّت إلى قتل ملايين المدنيين الأبرياء حرفيًا، لا ينتمون تأكيدًا إلى بطانة ذلك «النظام» المريع، وتشويههم، وتجويعهم وقصفهم بالقنابل لكي يستشعرون بمفاعيل قوتنا؟ أو عندما قارئ نشرة الأخبار يسأل الوزيرَ الحالي، في حمأتنا لمعاقبة العراق على حيازته أسلحة الدمار الشامل (وقد تبيّن أنّها غير موجودة أصلاً، على كل حال): «ماذا لو أنّنا طبّقـ «نا» المكيال ذاته فنسأل إسرائيل عن أسلحتها؟» فلا يأتيه جواب على سؤاله.



إنّ نشر ضمائر مثل الـ «نحن» والـ «نا» هي أيضًا مادة قصائد غنائية وغزليات ومراثٍ ومسرحيات تراجيدية، بحيث يصير لزامًا علينا، نظرًا للتدريب الذي تلقيناه، أن نتساءل عن المسؤولية والقيم، عن الكرامة والاستكبار الاستثنائي وعن العمى الأخلاقي المثير للعجب. فمن هم الـ «نحن» الذين يقصفون المدنيين أو يغضّون النظر عن منهبة التراث [الحضاري] العراقي المذهل بعبارات مثل «هي أمور تحصل» أو «من قال إنّ الحرية نظيفة»؟ على المرء أن يستطيع القول في مكان ما وربما أن يأخذ الوقت الكافي لقول ذلك: لست أنتمي إلى هؤلاء الـ «نحن»، وما ترتكبونه «أنتم» لا ترتكبونه بإسمي.

تتعلّق النزعة الأنسنية بالقراءة، وتتعلّق أيضًا بالمنظور، وهي، في عملنا كمثقفين أنسنيين، تتعلّق بالانتقال من ميدان من ميادين التجربة الإنسانية إلى ميدان آخر. والأنسنية تتعلق أيضًا بهويات، ولكنّها ليست من قبيل الهويات التي تمنحها الأعلام أو الحرب الوطنية الدائرة رحاها لحظتها. ونَشْر الهوية البديلة هو ما نمارسه عندما نقرأ، وعندما نصل أجزاء النص بأجزاء أخرى، وعندما نمضي لتوسيع دائرة الانتباه لكي تضمّ دوائر متّسعة وثيقة الصلة بالموضوع. ويقوم كل ما قلته في اختصاص الإنسانيات، وفي الأنسنية، على اقتناع راسخ بأنّ القول يجب أن يبدأ بالفرد المخصوص، وأنّه لا يمكن إلاّ أن يبدأ به، فبدونه لا أدب فعليًا، ولا نطق يستحقّ التفوّه به أو الاعتزاز، ولا تاريخ ولا قوة تستحقّ الحماية أو التشجيع. وقد يكون المرء من دعاة الإسمانية[1] أو الواقعية، لكنّ هؤلاء سوف يلاحظون مع ذلك أنّ القفز إلى ذاتيات جماعية معبّأة ـ دون انتقال متأنٍ أو تأمّل متقصّد أو بالاكتفاء بتوكيدات مفتقرة إلى براهين ـ سوف يكون أكثر تدميرًا من أي شيء يزعمون أنّهم يدافعون عنه. فتلك القفزات غير الانتقالية لا تستحقّ غير نظرة جدّ قاسية ومحاسبة بلا رحمة. ذلك أنّها تقودنا إلى ما كان لوكاش يسمّيه «كليّات» غير معروفة وجوديًا، وإنْ تكن تملك طاقة هائلة على التعبئة والحشد. وهي تتمتّع بتلك القوة العاتية تحديدًا لأنّها مجمّعة، ما يمكّنها من أن تشترك، بلا وجه حقّ، في أعمال يفترض أن تؤدّى على نحو حذر ومحسوب وإنساني. قالت السيدة أولبرايت[2]: «في نظر «نا» أنّ

---

١ ـ الإسماني هو المنتمي إلى الفلسفة الإسمانية، التي تقول بأنّ المفاهيم المجرّدة أو الكليات لا وجود حقيقيًا لها وإنّما هي مجرّد أسماء.

٢ ـ وزيرة الخارجية الأميركية في إدارة الرئيس كلينتون.



العقوبات [على العراق] مُجدية»، والضمير المتّصل «نا» هنا يعني قتل وإفناء أعداد لا تحصى من المدنيين يجري سوقهم إلى الإبادة الجماعية بواسطة مجرد جملة واحدة. إنّ الكلمة الوحيدة القادرة على كسر القفزة إلى مثل تلك القرصنة الجماعية هي كلمة «إنساني». والأنسنيون إذا هم تخلّوا عن الإنسانية الجماعية الكاشفة والمدروسة والهادمة للأساطير، لن يكونوا أكثر من مجرد آلات نحاسية ضاجّة أو صنّاجات رنّانة، على ما يقال. طبعًا، يقودنا هذا إلى مسألة المواطَنة أيضًا، وهكذا يجب أن يحصل.

عندما يناشدون الإنسانيين، أو يؤنّبونهم تأنيبًا، داعين إيّاهم للعودة إلى نصوصهم وترك العالم للذين احترفوا إدارته، يكون من الخلاصي والمُلِحّ أن نذكِّر أنفسنا بأنّ عصرنا وبلدنا لا يرمزان فقط إلى من استقرّ واستوطن نهائيًا هنا، وإنّما يرمزان على الدوام وباستمرار أيضًا إلى ما لن نقرأ عنهم في السجلات الرسمية: المنفيين والمهاجرين المضطربين والجماعات المرتحلة أو الأسيرة، والمتقلقلين والمحرومين من السكن، وجميع الذين لا يوجد بعد وثيقة أو تعبير ملائم للتدليل على معاناتهم. وسط تلك الدوّامة، يستحقّ هذا البلد نوع الإدراك الرحب الذي يتعدّى الاختصاص الأكاديمي، كالذي يصفه جيل كامل من الأنسنيين الشباب بأنّه إدراك كوزموبوليتي ودنيوي ومتحرّك.

ومن المفارقات الساخرة، في زمن الأضداد هذا، على الرغم من أنّه أعظم عصر في التاريخ من حيث توسّع التوثيق وسرعة الاتصال، وإن يكن بمفعول تسطيحي ووحيد الجانب، إنّه أيضًا عصرٌ يُهْدَر فيه أكثر من أي وقت مضى المزيد والمزيد من التجارب من خلال التهميش والدمج وبرامج معالجة النصوص التبسيطية، هي تجارب الشعوب غير الموثّقة التي يصفها الآن، بتعابير فروسية، صحفيو الأمبراطورية الرحّالة على أنّها تسكن في أطراف المعمورة. وإنّي أعتقد اعتقادًا جازمًا أنّ النزعة الأنسنية مطالبة بأن تنقّب في صنوف الصمت المختلفة، وفي عوالم الذاكرة، للجماعات المرتحلة الناجية بالكاد من الفناء، كما في أمكنة النبذ والحجب، لتستخرج نمطًا من الشهادات لا تجد طريقها إلى تقارير المراسلين، مع أنّها تتعلّق أكثر فأكثر بالكيفية التي بها تنجو من الطحن والمعس والإجلاء ـ التي هي من أبرز سمات العولمة ـ بيئةٌ مستغلّة استغلالاً مضاعفًا واقتصاديات وأمم صغرى كفافية، وشعوب مهمّشة أكانت تقع خارج عواصم المركز [الإمبريالي] أو داخله.



أودّ أن أختم بفكرة شكّلت السمة الأسمى لممارستي بما أنا مثقف أنسني في الولايات المتحدة، تلك الممارسة التي أردتها دومًا متغيّرة وإن تكن استقبالية ومقاوِمة أيضًا. ذلك أنّ بؤرة التركيز بالنسبة للهمّ الأنسني تتراءى لي على شاكلة معطيات مكانية وجغرافية أكثر منها زمنية حصرًا. فالحركات السكانية الجارية في عصرنا وفي بلدنا حركات من وإلى أرض معيّنة: دخولاً وإجلاءً، محاولة بقاء أو سعيًا لإقامة مستوطنات جديدة، وهكذا دواليك في دينامية لا ترحم من الاستيطان والإجلاء، ولا تزال هذه الدينامية هي هي القضية إلى أبعد حدّ في بلد حراكي إلى ما لا نهاية مثل بلدنا، حيث يبدو أنّ ترسيم الحدود فيه، بمعنياها المجازي والحقيقي، مسألة لن تجد طريقها إلى الحسم أبدًا.

تبدو لي هذه اللحظة على أنّها الحقيقة المركزية للتاريخ البشري، ربما لأنّ تجاربنا الخاصة بما نحن مهاجرون وحجّاج ومنبوذون، في «قرن النقائض» القصير الآفل للتوّ الذي يتحدّث عنه إريك هوبزباوم[1]، قد لوّنتْ نظرتنا إلى الماضي بطريقة جدّ

---

١ ـ إريك هوبزباوم: مواليد ١٩١٧. مؤرّخ ماركسي بريطاني وأحد ثلاثة كبار في التاريخ الاقتصادي الاجتماعي على أساس المنهج الماركسي في الأكاديميات البريطانية، إلى جانب إي. بي. طومبسُن وموريس دوب. ولد في الاسكندرية بمصر لدى أسرة يهودية من الطبقة الوسطى. فقد والديه خلال الأزمة الاقتصادية في العشرينيات فرعاه عمّه. غادرت أسرته مصر في الفترة بين الحربين إلى فيينا فبرلين، حيث شاهد إريك وصول هتلر إلى السلطة. وهي تجربة سوف يكون لها الأثر الأعمق على حياته وتفكيره. انتقلتْ الأسرة إلى إنكلترا حيث واصل إريك دراسته وانضمّ باكرًا إلى الحزب الشيوعي. عمل مدرّسًا لمادة التاريخ في جامعة بُركبِك في لندن (١٩٧٠ ـ ١٩٨٢). وجد هوبزباوم في الماركسية أفضل دليل لفهم أواليات التغيّر التاريخي في العالم الحديث. على أنّه استخدم المفاهيم الماركسية بمرونة وانفتاح كبيرين. ومع ذلك، لم يغادر الحزب الشيوعي لا خلال أزمة ١٩٥٦ (الغزو السوفياتي للمجر) عندما غادره العديد من المثقفين، وإن انتقد الاجتياح، كما أدان لاحقًا الاجتياح السوفياتي لتشيكسلوفاكيا. بل إنّه لم يغادر حتى بعد انهيار جدار برلين. ويفسّر ذلك قائلاً إنّه بقي في الحزب وفاء منه لماضيه ولرفاقه وللذين ماتوا في سبيل الشيوعية، بمن فيهم أولئك الذين قُتِلوا على يد رفاقهم الشيوعيين. وهو لم يغادر أيضًا لأنّه يرى أنّ الحركة الشيوعية والاتحاد السوفياتي، قد أنجزا إنجازًا عظيمًا على الأقل هو الانتصار على النازية. وجدير بالذكر أنّ هوبزباوم عرف بمواقفه الحاسمة إلى جانب قضية الشعب الفلسطيني ومعارضته الحرب على العراق.

هوبزباوم غزير الانتاج متنوّعه، كتب في التأريخ الاقتصادي وتاريخ العمل والطبقة العاملة البريطانية وفي حركات التمرّد والاحتجاج الاجتماعية عبر العالم، إضافة إلى مساهماته النظرية في قضايا الاشتراكية. عرف ابتداء بثلاثيّته عن تاريخ القرن التاسع عشر ـ **عصر الثورة** ١٧٩٨ ـ ١٨٤٨ (١٩٦٢) و**عصر رأس المال** ١٨٤٨ ـ ١٨٧٥ (١٩٦٨)، و**عصر الامبراطورية** ١٨٧٥ ـ ١٩١٤ (١٩٨٧) التي توّجها بكتابه الرائع **قرن النقائض ـ القرن العشرين القصير** ١٩١٤ ـ ١٩٩١ (١٩٩٩). ومن مؤلّفاته الأخيرة كتب في المسألة القومية واختراع التراث ومهنة التأريخ، إضافة إلى سيرة ذاتية.



حاسمة وسياسية، بل أكاد أقول بطريقة وجودية. غالبًا ما تكون المواقع والأمكنة ـ أكانت ضاحية إشكالية أو غيتو من الغيتوات أو بلاد الشيشان أو كوسوفو أو العراق أو إفريقيا ـ مجرد استيهامات، على ما يقول بورديو، تتغذّى من التجارب العاطفية التي تستثيرها كلمات وصور متفلّتة من الرقابة كمثل تلك التي تبثّها الصحف الشعبية الواسعة الانتشار والدعاية السياسية أو الإشاعات. على أنّه لتحقيق القطيعة مع الأفكار المسبقة والخطاب الدارج (وهي موضوع القراءة الأنسنية بأعمق معانيها) لا يكفي، كما يحلو لنا الاعتقاد أحيانًا، أن نذهب لمجرد استطلاع الأمر. ولا ريب أنّ الوهم التجريبي (الذي هو، إلى أبعد حدّ، معيار التغطية الإعلامية المعاصرة في العالم) لم يكن مرة بالقوة التي هو عليها في مثل هذه الحالات، حيث تستدعي المواجهة المباشرة مع الواقع مقدارًا من الصعوبة، بل المجازفة، وتستحقّ بعض الثناء لهذا السبب بالذات. على أنّه توجد أسباب قاهرة تدعو للاعتقاد أنّ المبدأ الجوهري لما هو معاش ومرئي «على الأرض» يكمن في مكان آخر.

من هنا، علينا أن نمارس أكثر من أي وقت مضى نمط تفكير متفارق paradoxal) حيث doxa تعني: الأفكار السائدة أو المُثُل المسبقة) وهو نمط، لانطوائه على التشكّك في الحسّ السليم والمشاعر السامية في آن معًا، يخاطر بأن يظهر في عيون الناس المستقيمين على جانبي المعادلة، إما أنّه موقف يستلهم الرغبة في «صدم البرجوازيين» وإما أنّه موقف اللامبالاة المفرطة تجاه عذابات البشر الأكثر حرمانًا في مجتمعنا. وإليك الاقتراح الذي يتقدّم به الراحل بيار بورديو، وهو اقتراح يفيد المثقف الأنسني الأميركي أيضًا.

«يستطيع المرء أن يقطع مع المظاهر الخادعة ومع الأخطاء المبثوثة في الفكر الجوهري عن المكان فقط [والفكر الجوهري هو المفتقد إلى الوسائط وإلى الانتقالات التي تحدّثت عنها أعلاه] من خلال تحليل صارم للعلاقات بين الحيّز الاجتماعي والحيّز الفيزيائي». (ص ١٢٣)

إنّ النزعة الأنسنية، حسبما أفهمها، هي الوسيلة، ولعلها الوعي الذي نتزوّد به، لتوفير ذلك النوع من التحليل التناقضي أو الطباقي بين فضاء الكلمات وبين أصولها



وأنماط انتشارها المختلفة في الحيّز الفيزيائي والاجتماعي: من النص إلى ميدان الاستحواذ أو المقاومة، إلى البثّ، إلى القراءة والتأويل، ومن الخاص إلى العام، ومن الصمت إلى الشرح والتعبير، لنعود أدراجنا ـ حيث نلقى صمتنا والفنائية. وتجري هذه كلّها في هذا العالم، على أرض الحياة اليومية والتاريخ والآمال، ومن خلال البحث عن المعرفة والعدالة، وربما أيضًا خلال السعي من أجل التحرير.




مكتبة
الفكر الجديد

٤ ـ مقدمة لكتاب إريش آورباخ «محاكاة»

تقديم

لما كان هذا الفصل جزءًا من سلسلة تأمُّلات في الفكر الأنسني، أودّ أنْ أشرح لماذا يقتصر على كتاب واحد لمؤلّف واحد لا يصدف أنّه أميركي بالمعنى الحرفي للكلمة. بدلاً من مواصلة تقديم ملاحظاتي عن الفكر الأنسني، آثرتُ التمثيل العياني على محاجتي بالنظر في كتاب، كان مهمًا بالنسبة لي طوال عمري وهو لا يزال يجسّد أفضل نتاج أنسني أعرفه على الرغم من مضي خمسين سنة على صدوره. ألّف آورباخ كتابه **محاكاة** بالألمانية في اسطنبول خلال الحرب العالمية الثانية، لكنّه صدر بالإنكليزية في الولايات المتحدة عام ١٩٥٣. جاء آورباخ إلى أميركا بعيد الحرب وبقي فيها مدرّسًا في جامعة يال إلى حين وفاته عام ١٩٥٧، إنسانويًا أميركيًا بالتبنّي، إذا جاز التعبير. عانى الكاتب والكتاب من دراما آسرة استثنائية، سوف أناقشها أدناه آملاً أن أستطيع نقلها إلى قارئ هذه السلسلة من المحاضرات. إنّ **محاكاة** هو الأعظم والأكثر تأثيرًا بين المنتجات الأدبية الأنسنية في نصف القرن الأخير. وهو يحيط بالكثير مما كنت أتحدّث عنه في الفصول الثلاثة السابقة، ويمكن قراءته بما هو مثال على الممارسة الإنسانوية في أرقى تجلياتها.



« لا يولد البشر مرة واحدة وإلى الأبد يوم تلدهم أمهاتهم، إنّما تجبرهم الحياة على أن يلدوا أنفسهم بأنفسهم» **(غابريال غارثيا ماركيث).**

إنّ تأثير كتب النقد وديمومة صيتها قصيران على نحو محبِط (خاصة بالنسبة للنقّاد الذين يؤلّفونها آملين أن تُقرأ كتبهم خلال أكثر من موسم واحد). منذ الحرب العالمية الثانية، ارتفع الحجم الاجمالي للكتب الصادرة بالإنكليزية بنسب ضخمة ضمنتْ لها المزيد من قصر أعمارها، إن لم نقل إنّه قضى عليها بالزوال، وبأن يكون لها تأثير لا يكاد يذكر. عادةً ما تأتي كتب النقد في موجات مرتبطة بالاتجاهات الأكاديمية، وسرعان ما يستبدل معظمها بتوالي التحوّلات في الذوق والدَرْجة أو الاكتشافات الأكاديمية الحقيقية. وهكذا، يبدو عدد قليل من الكتب حاضرًا أبدًا يتمتّع بقدرة مدهشة على البقاء قياسًا إلى القسط الأكبر من نظرائه. يصحّ هذا بداهة وتأكيدًا على كتاب إريش آورباخ العظيم **محاكاة: تصوّر الواقع في الأدب الغربي** الذي نشرته دار جامعة برنستون منذ خمسين سنة بالضبط في ترجمة إنكليزية لوليام ر. تراسك توفّر قراءة مُرضية.

مثلما يمكن الحكم فورًا من العنوان الفرعي، فكتاب آورباخ هو الأوسع نطاقًا وطموحًا من أي كتاب آخر بأشواط بعيدة. يغطي مداه الروائع الأدبية من هوميروس والعهد القديم إلى فرجينيا وولف ومارسيل بروست، على الرغم من أنّ آورباخ يعتذر في نهاية الكتاب لأنّه، مراعاة للحجم، أسقط الكثير من الأدب القروسطي كما بعض الكتّاب الحديثين الحاسمي الأهمية مثل پاسكال وبودلير. إلاّ أنّه يعالج الأول في كتابه الأخير، الصادر عقب الوفاة، بعنوان **اللغة الأدبية وجمهورها في الحقبة الكلاسيكية اللاتينية في القرون الوسطى**، ويتناول الثاني في عدة دوريات وفي مجموعة مقالاته الصادرة بعنوان **مشاهد من دراما الأدب الأوروبي**. في كافة تلك الأعمال، حافظ آورباخ على أسلوب كاتب المقالات النقدية بادئًا كل فصل باستشهاد مطوّل من عمل محدّد يثبّته بلغته الأصلية، تليه فورًا ترجمة مفيدة (بالألمانية في النص الأصلي من **محاكاة** المنشور



في طبعته الأولى في بِرن عام ١٩٤٦ وبالإنكليزية في معظم أعماله اللاحقة) ينبثق منها ـ الترجمة ـ شرح نص بوتيرة تأمُّلية تنمو بدورها لتتحوّل إلى منظومة من الملاحظات الجديرة بأن لا تنسى عن العلاقة بين الأسلوب البلاغي للمقطع وبين إطاره الاجتماعي السياسي، وهو مأثرة يحقّقها آورباخ بالحدّ الأدنى من الجلبة ومن دون مراجع علمية تقريبًا. ثم يشرح في الفصل الختامي لـ **محاكاة** أنّه لم يستخدم الموارد البحثية المتوافرة، حتى لو هو أراد ذلك، أولاً، لأنّه كان في اسطنبول زمن الحرب، حيث كتب كتابه، ولم يكن في متناوله مكتبات غربية للأبحاث يمكنه مراجعتها؛ وثانيًا، فحتى لو سنحت له الفرصة لاستخدام مراجع مستمدة من الحجم الضخم من الأدبيات الثانوية، لكانت المادة أغرقته ولما كان أمكنه إنجاز كتابه أصلاً. وهكذا فإلى النصوص الأولى التي كانت بحوزته، اعتمد آورباخ أساسًا على الذاكرة وعلى مهارة تأويلية ـ تبدو كأنّها لا تخطئ ـ لجلاء العلاقات بين الكتب والعالم الذي تنتمي إليه.

حتى في الترجمة الإنكليزية، تكتسي العلاقات المميّزة لأسلوب آورباخ نبرة هدوء متّسق يبلغ أحيانًا درجة التسامي، بل التفوّق، موحيًا بمزيج من اللوذعية الهادئة والثقة الصبورة والمحبّة لصنعته كباحث وفيلولوجي. ولكن من هو آورباخ وأي نوع من الخلفية له وأي تدريب تلقّى ليستطيع إنتاج مثل هذا العمل ذي التأثير والديمومة الاستثنائيين؟ صدر كتاب **محاكاة** بالإنكليزية وآورباخ قد بلغ الواحدة والستين، ولد لأسرة ألمانية يهودية تسكن برلين عام ١٨٤٢. وتتلاقى الروايات على القول إنّه تلقّى تربية بروسيّة كلاسيكية، إذ تخرّج من ثانوية النخبة في المدينة، حيث يندمج التقليدان الألماني والفرنسي ـ اللاتيني على نحو جدّ مميّز. نال الدكتوراه في القانون من جامعة هايدلبرغ عام ١٩١٣، ثم خدم في الجيش الألماني خلال الحرب العالمية الأولى التي غادر على أثرها المحاكاة ونال دكتوراه في اللغات الرومنسية[1] من جامعة غرنفسوالد.

ويخمّن جيفري غرين، وهو مؤلّف كتاب هام عن آورباخ، أنّ «عنف تجربة الحرب وأهوالها» تسبَّب في تغيير مهنته من القانون إلى الأدب، «من مؤسسات المجتمع القانونية

---

١ ـ الرومنسية. تمييزًا لها عن الرومنطيقية أو الرومانسية، هي مجموعة اللغات المتحدّرة من اللاتينية.



الواسعة البليدة... إلى [التحري] عن الأنماط العريقة والمتحوّلة للدراسات الفيلولوجية» (غرين، ٢٠ ـ ٢١).

بين الأعوام ١٩٢٣ و١٩٢٩ شغل آورباخ وظيفة في مكتبة برلين التابعة لدولة بروسيا. وفيها تمكّن من الصنعة الفيلولوجية فأنتج عملين أساسيين: الترجمة الألمانية لكتاب **العِلْم الجديد** لجيان باتيستا ڤيكو، ودراسة خصبة عن دانتي بعنوان Dante als Discher der Irdischen Welt وقد نشرت بالإنكليزية عام ١٩٦١ بعنوان «دانتي، شاعر العالم العلماني»، والمفردة الحاسمة هنا هي Irdischen أو «الدنيوي» التي تؤدّيها جزئيًا فقط ترجمتها بالـ «علمانية» الأقل تحديدًا بكثير منها. وكان انشغال آورباخ بهذيْن المؤلفين الإيطاليين محور اهتمامه المخصوص والعياني، مختلفًا بذلك اختلافًا كبيرًا عن النقّاد المعاصرين الذي يؤثرون المضمر في النصّ على ما يقوله النص فعلاً.

في المقام الأول، يتجذّر فكر آورباخ في تراث الفيلولوجيا الرومنسية، أي دراسة الآداب الصادرة عن اللاتينية، والمثير فيها أنّها لا تُفْهم إيديولوجيًا دون معرفة عقيدة التجسُّد المسيحية، وبالتالي الكنيسة الرومانية وركيزتها العلمانية، الأمبراطورية الرومانية المقدّسة. والعامل الإضافي هنا هو تطوّر مختلف اللغات العامية انطلاقًا من اللاتينية، من البروڤنسالية إلى الفرنسية والإيطالية والاسبانية وسواها.

وبعيدًا عن أن تكون الدراسة الأكاديمية الجافة عن أصول الكلمات، كانت الفيلولوجيا، بالنسبة لآورباخ ولمجايليه المرموقين من أمثال كارل ڤوسلر وليو سپتزر وأرنست روبرت كورتيوس، انغماسًا في كلّ ما هو متوافر من وثائق مكتوبة في واحدة أو أكثر من اللغات الرومنسية المختلفة، من علم النُميّات[1] إلى دراسة النقوش، ومن البيان إلى التنقيب الأرشيفي، ومن البلاغة إلى القانون، إلى الفكرة الأدبية العملية الشاملة التي تضمّ الحوليات والمواعظ والمسرح والحكايات والمقالات. والفيلولوجيا الرومنسية، التي تتوسّل المقارنات تعريفًا، قد صدرت في أفكارها الأساسية، مطلع القرن العشرين، عن تراث التأويل الجرماني الذي بدأ مع القراءة النقدية لهوميروس التي قام بها

---

١ ـ دراسة القطع النقدية والميداليات والأوراق المالية.



أوغست ولف (١٧٥٩ ـ ١٨٢٤) واستمرّ عبر النقد التوراتي عند هيرمان شلير ماخر لتضمّ البعض من أهمّ أعمال نيتشه (وهو الفيلولوجي الكلاسيكي من حيث الصنعة) إلى أن تلقى تتويجها في فلسفة وِلهلم دِلثاي ذات التعبيرات العويصة أحيانًا.

وقد حاجج دلثاي أنّ عالم النصوص المكتوبة (والرائعة الجمالية هي قطب الرحى فيها) ينتمي إلى عالم التجربة المعاشة التي يسعى المفسِّر إلى استعادتها من خلال مزيج من اللوذعية ومن الحدس الذاتي لماهية روح النص الداخلية. وتقوم أفكار دلثاي في المعرفة على تمييز أصلي بين عالم الطبيعة (وعالم العلوم الطبيعية أيضًا) وعالم الأشياوات الروحية، وقد وصف أساس معرفة هذا على أنّه مزيج من العناصر الموضوعية والذاتية، Geisteswissenschaft أو معرفة منتجات العقل أو الروح. وفي حين لا يوجد مقابل إنكليزي أو أميركي حقيقي لهذا العلم (مع أنّ الدراسات الثقافية هي أقرب مقاربة له) إلاّ أنّه حقل دراسي معترف به وقائم بذاته في البلدان الناطقة بالألمانية. في ملحقه المتأخّر (١٩٥٣) لكتاب **محاكاة**، يفصح آورباخ عن أنّ كتابه «صادر عن المواضيع والمناهج التابعة لتأريخ الأفكار والفيلولوجيا الألمانيين؛ وأنّه يستحيل تصوّره في أي تراث آخر غير تراث الرومنطيقية الألمانية وفلسفة هيغل».

ومع أنّه يمكن تذوّق **محاكاة** آورباخ لتفسيره الرفيع والجذّاب لنصوص إفرادية غالبًا ما تكون غامضة، يحتاج المرء إلى تفكيك سوابق تلك النصوص ومكوّناتها المختلفة، والعديد منها لا يألفه القارئ الحديث، ذلك أنّ آورباخ يشير إليها إشارات عابرة أحيانًا ويعتبرها دومًا من قبيل تحصيل الحاصل في سياق كتابه. غير أنّ اهتمام آورباخ مدى حياته بجيان باتيستا ڤيكو، أستاذ البلاغة والشرع اللاتينيين في نابولي في القرن الثامن عشر، يحتلّ الموقع المركزي بلا منازع في عمله بما هو ناقد وفيلولوجي. وفي الطبعة الثالثة الصادرة بعد الوفاة لسِفره العظيم **العلِم الجديد**، يصوغ ڤيكو اكتشافًا ثوريًا مدهشًا في زخمه وبريقه. بمبادرة محضّ ذاتية، وكردّ فعل على التجريدات الديكارتية عن أفكار واضحة ومتمايزة خارج عن التاريخ وعن السياقات، يحاجج ڤيكو أنّ البشر كائنات تاريخية من حيث أنّهم يصنعون تاريخهم بأنفسهم، أو ما يسمّيه «عالم الأمم».



من هنا فالتاريخ قابل للفهم والتفسير فقط لأنّ «البشر قد صنعوه»، طالما أنّنا لا نستطيع إدراك إلاّ ما قد صنعنا بأنفسنا (تمامًا مثلما اللّه يعرف الطبيعة لأنّه هو مبدعها). ويمضي ڤيكو قائلاً إنّ معرفة الماضي المتحدِّر إلينا على شكل نصوص لن يمكن فهمه فهمًا صحيحًا إلاّ من منظار صانع ذلك الماضي الذي هو، في حالة كتّاب قدامى من أمثال هوميروس، كائن بدائي وهمجي وشاعري مفعم بالحيوية ومبدع حقًا. ذلك أنّ الأقدمين لم يكونوا يستطيعون التفكير عقلانيًا وإنّما كانوا يمارسون الاستيهام باستسهال متهوِّر وجذّاب. وإذ يتفحّص ڤيكو الملاحم الهوميرية من منظار تاريخ تأليفها وماهية مؤلّفيها، ينقض أجيالاً من الشارحين افترضوا أنّ التوقير الذي حظي به هوميروس على ملاحمه العظيمة يعني بالضرورة أنّ الرجل حكيم في مصاف حكماء من أمثال أفلاطون وسقراط أو بيكون. يبيّن ڤيكو، على عكس ذلك، أنّ ذهن هوميروس، في جموحه وعناده، كان ذهنًا شاعريًا، وأنّ شعره كان بربريًا، فلا هو حكيم ولا هو فلسفي، أي أنّه مليء بالاستيهام غير المنطقي، وبآلهة لا يشبهون الآلهة بشيء، وبرجال قليلي التهذيب، بل شديدي الفظاظة، أمثال أخيل وپاتروكليس.

كانت العقلية البدائية هي أعظم مكتشفات ڤيكو الذي ترك أعمق الأثر على الرومنطيقية الأوروبية وتقديسها للمخيّلة. وڤيكو هو أيضًا صاحب نظرية التجانس التاريخي التي تبيّن كيف أنّ كل حقبة تاريخية تتشارك من حيث اللغة والفن والماورائيات والمنطق والعلم والقانون والدين بسمات مشتركة ومناسبة لمظهرها. فالأزمنة البدائية تنتج معرفة بدائية هي انعكاس للعقل البربري - أي صورًا غرائبية لآلهة مبنيّة على الخوف والشعور بالذنب والرهبة - وهذه بدورها تؤسّس مؤسسات مثل الزواج ودفن الموتى لتحافظ على الجنس البشري وتمنحه تاريخًا مستدامًا. أما العصر الشعري للجبابرة فيعقبه عصر الأبطال، وهذا بدوره ينمو ليتحوّل إلى عصر الرجال. وهكذا يتكوّن التاريخ والاجتماع البشريان بواسطة مسارات شاقة، متعرّجة من التجلي والتطوّر والتناقض والتصوّر، وهذا الأخير هو الأشدّ إثارة بين تلك المسارات. فلكل عصر منهجه، أو منظوره، الخاص لرؤية الواقع والتعبير عنه. فقد بلور أفلاطون فكره في أعقاب حقبة الصور الشعرية العيانية العنيفة التي كان هوميروس يتكلّم عبرها، وليس إبّانها. هكذا أخلى عصرُ الشعر المجال بدوره لزمن غلبتْ فيه درجة أعظم من التجريد ومن السردية العقلانية.



تحدث كافة تلك التطورات على شاكلة أدوار تنتقل من الحقبات البدائية إلى الحقبات المتقدّمة فالانحطاطية، ثم تكون العودة إلى الحقبات البدائية، بحسب قول ڤيكو، وفقًا لتعديلات تطرأ على الذهن البشري، الذي يصنع تاريخه بنفسه ثم يعيد تفحّص تاريخه الخاص من منظار الصانع لذاك التاريخ. ذلك هو المنظور المنهجي الأساسي لڤيكو ولآورباخ معًا. فلكي نستطيع فهم نص إنسانوي، ينبغي أن نفعل ذلك وكأنّنا مؤلف ذلك النص، فنعيش واقع المؤلف، ونتعرّض لنمط التجارب الحياتية الجوانية التي مرّ بها خلال حياته وما إلى ذلك، وكل هذا بواسطة مزيج من اللوذعية والودّ اللذين هما دمغة المنهج التأويلي الفيلولوجي. وهكذا تَغْمُض عند ڤيكو الحدود بين الأحداث الفعلية والتعديلات الطارئة على الذهن الفاكر، كما هو الحال أيضًا عند العديد من كبار الكتّاب الذين تأثّروا به أمثال جايمس جويس. ولعلّ هذه النقيصة المأسوية للمعرفة البشرية وللتاريخ البشري هي واحدة من التناقضات المميّزة للمذهب الأنسني ذاته، حيث يستحيل حذف دور الفكر في استعادة الماضي حذفًا كليًا مثلما يستحيل تماهي الفكر كليًا مع «الواقع». لذا كان العنوان الفرعي لكتاب آورباخ **محاكاة** هو «تصوّر الواقع»، ولذا كانت المراوحات في الكتاب بين التعلُّم والتبصُّر الشخصي.

ما إن حلّ القرن التاسع عشر، حتى عظُم شأن ڤيكو بين المؤرخين والشعراء والروائيين والفيلولوجيين، من ميشليه وكولردج إلى ماركس وجويس. وقد شكل انبهار آورباخ بتاريخانية ڤيكو الأساس في الفيلولوجيا التأويلية عنده، ما سمح له بقراءة نصوص مثل نصوص أوغسطينس ودانتي من منظار المؤلف الذي كانت علاقته بعصره علاقة عضوية متكاملة، هي نمط من إنتاج الذات داخل إطار ديناميات المجتمع المخصوصة في لحظة دقيقة جدًا من تطوّره. علاوة على ذلك، تتحوّل العلاقة بين القارئ - الناقد والنص، من مساءلة وحيدة الوجهة للنص التاريخي من قبل ذهن غريب كليًا في زمن جدّ متأخّر، إلى حوار وديّ عبر الأجيال والثقافات، بين نفسين قادرين على التواصل واحدهما مع الآخر بما هما عاقلان وديّان يحترم واحدهما الآخر، ويحاول كلٌّ منهما فهم الآخر من منظار ذاك الآخر.



وقد بات واضحًا الآن أنّ مقاربة كهذه تتطلّب لوذعية على الرغم من أنّه واضح أيضًا أنّ اللوذعية لم تعد تكفي فيلولوجيّي الحقبة الرومنسية الألمان مطلع القرن العشرين، بما لهم من تدريب عظيم في اللغات والتاريخ والأدب والقانون والفقه والثقافة العامة. فلم يكن للمرء، بداهة، الاضطلاع بالقراءات الأساسية إن لم يكن قد تمكّن من اللاتينية والإغريقية والعبرية والپروفنسالية والإيطالية والفرنسية والإسبانية، إضافة إلى الألمانية والإنكليزية، أو تبحّر في تراث كل واحدة من تلك اللغات ومؤلّفيها الأساسيين المكرّسين، وبسياسات ذلك الزمن ومؤسساته وثقافاته، علاوة عن إحاطته بكلّ ما يرتبط بهذه كلّها من فنون. كان التدريب الفيلولوجي يستغرق سنوات عديدة، على الرغم من أنّ آورباخ يوحي لنا بالفكرة الجذابة القائلة إنّه لم يكن على عجلة من أمره للانتهاء من فترة تدريبه. وقد نال أول وظيفة أكاديمية باحتلاله كرسيًا تعليميًا في جامعة ماربرغ عام ١٩٢٩ مكافأة له على كتابه عن دانتي، الذي هو، في رأيي، الأكثر إثارة وثراء بين كتبه من أكثر من وجه. على أنَّ صميم المشروع التأويلي كان يتضمّن، إلى التعلّم والبحث، تنمية ودّ خاص جدًا، وعبر السنوات، تجاه نصوص تنتمي إلى حقبات تاريخية وثقافات مختلفة. وبالنسبة لباحث ألماني متخصّص في الأدب الرومنسي، اتخذ ذاك الودّ قالبًا يكاد أن يكون إيديولوجيًا، نظرًا لعداوة مستحكمة عبر فترة تاريخية طويلة بين بروسيا وفرنسا، وكانت هذه الأخيرة هي الأقوى والأقدر على المنافسة بين جيران بروسيا وخصومها. وهكذا فالاختصاصي الألماني في اللغات الرومنسية كان مخيّرًا بين أن ينضوي تحت لواء القومية البروسية (مثلما فعل آورباخ ذاته خلال الحرب العالمية الأولى) فيدرس «العدو» بمهارة ونفاذ بصيرة في امتداد المجهود الحربي المستمر ضدّ ذاك العدو، وبين أن يتجاوز تلك العداوة وما نسمّيه الآن «صدام الحضارات» بواسطة موقف معرفي إنسانوي رحب وكريم يعمل على إدراج الثقافات المتحاربة في علاقة من التبادلية والتفاعل، وكان هذا هو موقف آورباخ.

أما القسم الآخر من التزام الباحث الفيلولوجي الألماني في اللغات الرومنسية بالفرنسية والإيطالية والإسبانية عمومًا، والفرنسية خصوصًا، فكان التزامًا أدبيًا بنوع خاص. والمسار التاريخي الذي يشكّل العمود الفقري لكتاب **محاكاة** هو الانتقال من تمايز الأساليب في الحقبة الكلاسيكية العتيقة إلى اختلاطها في **العهد الجديد**، إلى أن



تبلغ ذروتها العظيمة الأولى في **الكوميديا الإلهية** عند دانتي، وصولاً إلى تكريسها عند الكتّاب الفرنسيين الواقعيين في القرن التاسع عشر: ستاندال، بلزاك، فلوبير وپروست من بعدهم. كان تصوّر الواقع هو موضوع كتاب آورباخ ما أوجب عليه أن يطلق الأحكام على مسألة: أين وفي أي أدب جرى تصوير الواقع على أكفأ وجه. في خاتمة كتابه، يفسّر لنا أنّه «في معظم الحقبات كانت الآداب الرومنسية أفضل تمثيلاً لأوروبا مما كانته الآداب الألمانية، مثلاً. ففي القرنين الثاني عشر والثالث عشر، كانت فرنسا هي التي تسنّمت الدور القيادي دون ريب. وتولّت إيطاليا هذا الدور في القرنين الرابع عشر والخامس عشر؛ ثم عاد السبق إلى فرنسا في القرن السابع عشر، وظلّ عندها في معظم القرن الثامن عشر، وخلال شطر من التاسع عشر، وتخصيصاً فيما يتعلّق بأصول المدرسة الواقعية الحديثة وتطوّرها (كما بالنسبة للتصوير الزيتي) (٥٧٠). أعتقد أنّ آورباخ يستخفّ بالإسهام الإنكليزي الوازن في كل هذا، وربما كانت تلك زاوية ميّتة في منظوره. ثم يمضي مؤكّدًا أنّ تلك الأحكام مستمدّة لا من النفور من الثقافة الألمانية، وإنّما من شعور بالأسف لأنّ الأدب الألماني «نمّ عن... بعض المحدودية في المنظور... خلال القرن التاسع عشر» (٥٧١). وكما سوف يتبيّن لنا عمّا قليل، فآورباخ لم يعيِّن ماهية تلك الحدود، كما فعل في متن **محاكاة**، إلاّ أنّه يضيف قائلاً إنّه لـِ «**لذّة والراحة**»، يؤثر قراءة غوته وستيفتر وكيللر[1] على الكتّاب الفرنسيين الذين يدرس أعمالهم، بل يذهب إلى حدّ القول، بعد تحليل لافت لبودلير، إنّه لا يستسيغه البتّة.

بالنسبة لقراء الإنكليزية في أيامنا هذه، الذين يربطون ألمانيا بالدرجة الأولى بالجرائم المقزّزة ضدّ الإنسانية وبالنازية (التي يلمّح إليها آورباخ مرات عديدة باقتضاب في **محاكاة**) فإنّ تراث الفيلولوجيا التأويلية الذي يجسّده آورباخ بما هو اختصاصي في الحقبة الرومنسية يماثل وجهًا لا يقلّ أصالة من الثقافة الألمانية الكلاسيكية، برحابتها المنهجية وما قد يبدو أنّه مناقض لها: اهتمامها الاستثنائي بالجزئيّات وبالتفاصيل المحلية في الثقافات واللغات الأخرى. إنّ غوته هو المبدع العظيم والشارح الملهم لذاك الموقف الكاثوليكي المتطرّف، بل الذي يكاد يكون غَيْريًا، وهو الذي تولّه بعد العام ١٨١٠

---

١ ـ ستيفتر وكيللر من أبرز ممثلي الواقعية الشعرية في الأدب الألماني.



بالإسلام عمومًا وبالشعر الفارسي خصوصًا. وكانت تلك هي الفترة التي ألّف خلالها أرقى أشعاره الغزلية وأكثرها حميمية، **ديوان الغرب ـ الشرق** (١٨١٩) إذ وجد في أعمال حافظ، كبير شعراء الفارسية، وفي آيات القرآن، لا فقط الإلهام الغنائي الجديد الذي مكّنه من التعبير عن يقظة أحاسيسه مجددًا للحب الجسدي، وإنّما أيضًا، من أن يكتشف كيف أنّه، في إسلامه المطلق باللّه، شعر نفسه يتأرجح بين عالمين، عالمه وعالم المسلم المؤمن الذي يعيش على مسافة أميال، بل عوالم، عن أوروبا في عهد جمهورية ڤايمار الألمانية. وهو الاكتشاف الذي أسرَّ به في رسالة إلى صديقه الحميم زلتر. وخلال العشرينيات من القرن التاسع عشر، إذا بتلك الأفكار السابقة تحمل غوته على الاقتناع بأنّ الآداب القومية قد تجاوزها ما أسماه Weltliteratur، أي الأدب العالمي، وهو مفهوم كوني لكافة آداب العالم مجموعة فيما بينها لتشكّل كلاً سيموفونيًا مهيبًا.

يرى العديد من الباحثين الحديثين، بمن فيهم كاتب هذه السطور، أنّ رؤيا غوته الطوباوية المفخّمة هي الأساس فيما سوف يصير لاحقًا حقل الأدب المقارن، الذي يقوم منطقه الضمني، ولعلّه غير القابل للتحقيق، على هذه التوليفة للانتاج الأدبي العالمي فيما يتجاوز الحدود واللغات، ولكن دون أن تمّحي معه فردانية مكوّناته أو عيانيّتها التاريخية. عام ١٩٥١، في خريف العمر، كتب آورباخ مقالة تأمُّلية بعنوان «الفيلولوجيا والأدب العالمي» غلبت عليها نبرة تشاؤمية إلى حدّ ما، لأنّه كان يشعر أنّ تنامي التخصّص في المعارف والخبرات بعد الحرب العالمية الثانية، وتصفية المؤسسات التعليمية والمهنية التي تدرّب فيها، وانبثاق آداب ولغات غير أوروبية «جديدة»، يصير معها المثال الذي دعا إليه غوته لاغيًا على الأرجح أو يصعب الدفاع عنه. على أنّه، في القسم الأوفر من حياته بما هو باحث فيلولوجي في اللغات الرومنسية، كان آورباخ رجلاً ذا رسالة، صحيح أنّها رسالة أوروبية (بل مركزية أوروبية) غير أنّها رسالة آمن بها إيمانًا عميقًا لتوكيدها على وحدة التاريخ البشري، ولما توفّره من إمكانية لفهم «آخرين» مغايرين وربما أيضًا مُعادين، على الرغم من النزعة العدوانية التي تتضمّنها الثقافات والحركات القومية الحديثة، ومن التفاؤل الذي يمكّن المرء من أن يدخل الحياة الجوانية لمؤلّف معين أو لحقبة تاريخية محدّدة، حتى وهو مدرك إدراكًا صحيًا لمحدودية منظوره ولعدم كفاية معارفه.



على أنّ تلك النوايا النبيلة كانت كافية لإنقاذ مسيرة آورباخ المهنيّة بعد العام ١٩٣٣. ففي العام ١٩٣٥، أُجْبِر على مغادرة وظيفته في ماربرغ، إذ وقع ضحية للقوانين العنصرية النازية ولمناخ من الثقافة الجماهيرية الشوفينية المتفاقمة يحكمها التعصّب والحقد. وبعد أشهر معدودة، تلقى عرضًا لتعليم الآداب الرومنسية في جامعة اسطنبول الحكومية، حيث علّم ليو سبتزر أيضًا قبله ببضعة أعوام. ويُعْلِمنا آورباخ في الصفحات الختامية من **محاكاة** أنّه كتب كتابًا وأنجزه في اسطنبول، وصدر من ثم في سويسرا بعد عام على نهاية الحرب. وعلى الرغم من أنّ الكتاب هو، من نواح عديدة، توكيد هادئ على وحدة الأدب الأوروبي ورفعته، بكل ما فيه من تعدّد وزخم، فهو أيضًا كتاب عن التيارات المتعاكسة والمفارقات والمتناقضات التي تتطلّب أخذها بالاعتبار لكي تتمّ قراءتها وفهمها بالطريقة المناسبة. وهذا الاهتمام النيِّق بالجزئيات، بالتفاصيل، وبالفردانية يفسّر لماذا **محاكاة** ليس في الدرجة الأولى كتابًا يقدّم للقارئ مفاهيم قابلة للاستخدام، لكنّها مفاهيم ليست دقيقة ولا علمية، في حالات مثل النهضة الإيطالية أو الحقبة الباوركية أو الرومنطيقية وما إليها؛ وبالتالي غير قابلة للاستخدام، في التحليل الأخير. يقول آورباخ:

«إنّ دقتنا [نحن الفيلولوجيين] مرتهنة بالمخصوص. ويتلخّص تقدُّم الفنون التاريخية في القرنين الأخيرين - علاوة على اكتشافه موادَّ جديدة وانطوائه على رقيٍّ رفيع في أساليب البحث الفردي - في بلورة منظور للتقييم، خصوصًا، ما يعني التسليم بأنّ للحقبات التاريخية والثقافات المختلفة مفترضاتها وآراءها الخاصة، وما يسمح بالسعي الحثيث نحو اكتشاف تلك المفترضات والآراء، ونبذ كل تعليم مطلق للظواهر المستوردة من الخارج على أنّه مجافاة للتاريخ، بل هو لعب هواة» (آورباخ، ١٥ - ١٦).

وهكذا، فعلى الرغم ممّا فيه من علم ومرجعية مهيبين، فإنّ **محاكاة** هو أيضًا كتاب شخصي. منضبط؟ بلى، ولكن دون أن يكون استبداديًا أو متحذلقًا. لنلاحظ أولاً أنّه على الرغم من أنّ **محاكاة** هو نتاج تربية صارمة على نحو استثنائي ومتجذّر في حالة اجتياف وحميمية لا قرين لها مع الثقافة الغربية، فهو كتاب من تأليف منفيٍّ، كتبه ألماني مقطوع عن جذوره وعن بيئته الأصلية. على أنّه يبدو، مع ذلك، أنّ اورباخ لم



يتأرجح في ولائه لنشأته البروسيّة ولا لشعوره الدائم بتوقّع العودة إلى ألمانيا. «أنا بروسي من المذهب اليهودي»، كتب عن نفسه عام ١٩٢١. وعلى الرغم من منفاه المديد اللاحق، لا يبدو أنّه شكك في انتمائه الحقيقي. ويروي أصدقاؤه وزملاؤه الأميركيون أنّه ظلّ حتى مرضه الأخير ووفاته عام ١٩٥٧ يبحث عن طريقة ما يعود بها إلى ألمانيا. وعلى الرغم من ذلك، بعد كل تلك السنوات في اسطنبول، شغل وظيفة جديدة بعد الحرب في الولايات المتحدة، حيث أمضى وقته باحثًا في «معهد پرنستون للدراسات المتّقدة» أو مدرّسًا في جامعة پنسلڤانيا الحكومية قبل أن يذهب إلى جامعة يال ليشغل كرسي سترلنغ للفيلولوجيا الرومنسية عام ١٩٥٦.

إنّ يهودية آورباخ أمر لا يستطيع المرء إلاّ أن يخمّن عنها تخمينًا، لاسيّما أنّه في طريقته المتردّدة المميّزة لا يشير إليها مباشرة في **محاكاة**. فيفترض المرء، على سبيل المثال، أنّ الملاحظات المتقطّعة المختلفة خلال الكتاب عن الحداثة الجماهيرية وعلاقتها، بين أشياء أخرى، بالطاقة التخريبية للكتّاب الفرنسيين الواقعيين في القرن التاسع عشر (الأخوين غونكور، بلزاك وفلوبير) كما عن «الأزمة الكبرى» التي تسبّبت بها [الواقعية] يفترض بها ـ الملاحظات ـ أن توحي على نحو مثير للمشاعر بعالم مهدِّد وبكيفية تأثيره على تحوّل الواقع وبالتالي على تحوّل الأسلوب (تطور «موعظة الجبل» الذي يعود الفضل فيه إلى شخص المسيح). فليس صعبًا أن نتحرّى عنده مزيجًا من المفاخرة ومن البُعاد معًا، فيما هو يصف ولادة المسيحية في العالم القديم بما هي نتاج العمل التبشيري الهائل الذي قام به القديس بولس، وهو يهودي من يهود الشتات اعتنق المسيحية. والمقارنة واضحة بين حالة بولس وبين حالته ـ آورباخ ـ بما هو غير مسيحي يشرح إنجاز المسيحية، ومثلها مفارقة أنّه، في فعلته تلك، يزداد ابتعادًا عن جذوره. والأهم من ذلك كلّه، أنّه في تصوير آورباخ الزاخم، والمعجِب في حميمته، للشاعر المسيحي الأكويني[1] دانتي ـ الذي يظهر من خلال صفحات **محاكاة** بما هو الشخصية الخصيبة في الأدب الغربي ـ ينقاد القارئ حكمًا إلى مفارقة: إنّ باحثًا بروسيًا يهوديًا في المنفى الأسطنبولي المسلم وغير الأوروبي يعالج (بل حتى يلاعب) منظومة متعاديات

١ ـ نسبة إلى القديس توما الأكويني.



ملغومة، وغير قابلة للحلّ في غير وجه، على الرغم من أنّه يبدو وكأنّه يضبطها ويخفّف من خطورتها أكثر مما يوحي به تضادها المتبادل، ولكن دون أن ينتفي التناقض فيما بينها. يؤمن آورباخ إيمانًا عميقًا بتحوُّلات التاريخ الزاخمة كما بترسباته العميقة. صحيح أنّ اليهودية هي التي سمحت بنشوء المسيحية من خلال بولس، غير أنّ اليهودية ظلّت مختلفة عن المسيحية، وهي سوف تظلّ مختلفة عنها. وهكذا أيضًا سوف تبقى الأهواء الجمعية هي ذاتها، أكانت زمن الرومان أو تحت سلطة النازية، كما يقول في مقطع كئيب من **محاكاة**. والمثير في تلك التأمُّلات هو ذلك الشعور الخريفي، والأصيل بلا أدنى ريب، بالرسالة الإنسانوية الذي هو شعور مأسوي ومفعم بالأمل في آن معًا. وسوف أعود إلى تلك الأمور لاحقًا.

أعتقد أنّه من المناسب كليًا أن نشدِّد على البعض من الأوجه الأكثر شخصية من **محاكاة**، لأنّه كتاب تجب قراءته بما هو مؤلَّفٌ غير تقليدي في أكثر من وجه. طبعًا، إنّه يحمل الجدية الظاهرة التي تطبع كل «كتاب مهم»، ولكنّه، كما لاحظتُ أعلاه، ليس كتابًا شعاريًا بأي حال من الأحوال، على الرغم من البساطة النسبية لأطروحاته الأساسية عن الأسلوب الأدبي في الأدب الغربي. في الأدب الكلاسيكي، يقول آورباخ، «الأسلوب الأعلى» استخدمه النبلاء والآلهة الذين يمكن تناولهم على نحو مأسوي، فيما «الأسلوب الأدنى» كان بالدرجة الأولى للمواضيع الفكاهية والدنيوية، وربما أيضًا للمواضيع الغرامية. على أنّ فكرة الحياة البشرية أو الدنيوية اليومية بما هي شيء قيد التصوير من خلال أسلوب خاص بها لم تكن متوافرة بكثرة قبل ظهور المسيحية. فتاسيتوس مثلاً لم يكن مهتمًا البتة بالحديث عن اليومي، أو عن تصويره، على الرغم من أنّه كان مؤرّخًا ممتازًا. وإذا ما عدنا إلى هوميروس، كما يفعل آورباخ في الفصل الأول من **محاكاة**، وهو الفصل الذي حظي أكثر من غيره بالتمجيد والاستشهاد به، لقينا أنّ الأسلوب إردافي، أي أنّه يعالج الواقع بما هو مسلسل من «الظواهر المستظهرة والمضاءة بلا تمييز بينها، في زمان ومكان محدّدين، يتصل بعضها ببعض، دونما تقطّع، في مقدمة متوالية [وهذا هو الإرداف: كلمات وجمل مضافة الواحدة منها للأخرى بدلاً من إخضاعها بعضها لبعض]؛ أفكارًا ومشاعر يعبَّر عنها تعبيرًا كاملاً؛ وأحداثًا تحدث على مهل وبالنذر القليل من التشويق» (ص ١١). وهكذا في معرض تحليل آورباخ لعودة



أوديسيوس إلى إيثاكا، يلاحظ كيف أنّ المؤلّف يروي ببساطة الطريقة التي بها تستقبل البطلَ مربيّته العجوز يوريكليا التي تتعرّفَ إليه، لحظة غسلها قدميه، من خلال ندبة يحملها منذ الطفولة: هنا يلتقي الماضي والحاضر على مستوى واحد، من غير ما تشويق، بحيث يشعر المرء أنّ كل شيء مباح، على الرغم من الحراجة الضمنية للحقبة الزمنية حيث طالبو يد پينيلوپي يرودون في الجوار متحيّنين الفرصة لاغتيال الزوج العائد.

من جهة أخرى، فإنّ معالجة آورباخ لقصة إبراهيم وإسحق في **العهد القديم** تبيّن على نحو رائع

«إنّه أشبه بتقدّم صامتٍ من خلال اللامحدود والطارئ، كاتمًا للأنفاس... إلى أن يحضر التشويق الكاسح... صحيح أنّ الشخصيات تتكلّم في الحكاية التوراتية أيضًا؛ على أنّ كلامها لا يخدم للتعبير عن الأفكار واستظهارها، كما هو حال الكلام عند هوميروس، بل يخدم، على العكس من ذلك، للتأشير على الأفكار غير المعبَّر عنها والتي ظلت طيّ الكتمان... ثمة استظهار للحدّ الأدنى الضروري من الظاهر لأغراض السرد، أما الباقي فمتروك في العتمة؛ الضوء مسلطٌ على النقاط الحاسمة في السرد وحدها، أما ما يقع دونها فلا وجود له. والزمان والمكان غير محدّدين يستدعيان التأويل؛ والأفكار والمشاعر غير مفصح عنها، يوحَى بها إيحاءً بواسطة الصمت والنطق المتقطّع؛ والكل يتخلّله تشويق بلا انفراج يتّجه صوب هدف أوحد (وهي هذه الحالة نحو المزيد من الوحدة) هدف يكتنفه الغموض، «قابعًا في الخلفية». (١١ و ١٢)

إضافة إلى ذلك، يمكن النظر إلى هذه المقارنات في تصوّرات الكائنات البشرية، في أبطال هوميروس «الذين يستيقظون كل صباح وكأنّه أول صباح في حياتهم»، فيما شخصيات **العهد القديم**، بمن فيهم اللّه ذاته، مثقلة بالإيحاء بديمومتها في أعماق الزمان والمكان والوعي، والطبع الإنساني تاليًا، لذا فهي تتطلّب من القارئ فعل انتباه أكثر كثافة وتركيزًا.

يعود القسط الأوفر من سحر آورباخ الناقد إلى أنّه، بعيدًا عن أنْ يكون متسلّطًا ومتبجحًا، يبثّ إحساسًا بالتحري والاكتشاف، مشركًا قارئه أفراحَ وتردّدات هذا وذاك،



من غير ما تكلّف. كتب نلسون لوري الابن، وهو زميل أحدث عهدًا لآورباخ في جامعة يال، في ملاحظة تكريمية، عن الطابع التعليمي الذاتي لعمل آورباخ، فقال وأجاد:

«كان خير من علّم نفسه بنفسه وخير من درس على نفسه. تجري هذه العملية في العقل فيستطيع المرءُ إدراكها علنًا إلى درجة استعادة البعض من تجلياتها الدرامية البدائية. والنقطة هنا هي **كيف** تصل، مخوِّضًا في أية مخاطر، وأية أخطاء سوف ترتكب وأية مصادفات سوف تلقى، أية هجعات وزلات عقل، وما هي التبصّرات التي سوف تحقِّق، باذلاً الوقت الوفير والشغب الكبير، وبأية صيغ مكتسبة بشقّ النفس تنتزعها من شدق التاريخ... كان لآورباخ القابلية للبدء بنص واحد دونما خفر، فيعرضه بنضارة قد تصل حدّ السذاجة، متفاديًا عقد ارتباطات مواضيعية أو اعتباطية، وهو مع ذلك، يشرع في نسج منسوجات جزيلة على نول واحد» (لوري، ٣١٨).

على أنّ آورباخ كان صارمًا (بل شرسًا أيضًا) في دحضه الانتقادات الموجّهة إلى مفترضاته، كما يتبيّن من خاتمة الكتاب. وثمة سجالات لاذعة بنوع خاص مع زميله في الأبحاث الرومنسية أرنست روبرت كورتيوس، المتعدّد الثقافات، يظهر فيها الباحثان الجبّاران وهما يتبادلان اللكمات بمقدار لا بأس به من العدوانية.

ليس من المبالغة بشيء القول إنّ آورباخ، مثله مثل فيكو، كان عصاميًا، علّم نفسه بنفسه، في نهاية المطاف، تحدوه، في شتى مكتشفاته، قبضة من الموضوعات المعقّدة كان عميق الاقتناع بها وبها نسج قماشته الوثيرة بمجهود ضخم وإن لم تكن قماشته خلوًا من الرتوق. في كتابه **محاكاة** يلتزم بعناد بممارسته العمل انطلاقًا من شذرات؛ فكل فصل من الفصول موسوم ليس فقط بميسم مؤلّف جديد لا علاقة علنية له بالشذرات السابقة، وإنّما هو موسوم أيضًا ببداية جديدة من منظور المؤلّف ومنهجه الأسلوبي، إذا جاز التعبير.

ويعني «تصوير الواقع» عند آورباخ تمثُّلاً دراميًا للكيفية التي بها يبني كل مؤلف شخصياته ويبثّ فيها الحياة، ويجلو معالم عالمه أو عالمها؛ وهذا ما يفسّر طبعًا لماذا نجدنا، حين قراءتنا الكتاب، مدفوعين بإحساس من البوح يوفّره لنا آورباخ، إذ يعيد بدوره إدراك تحوّل واقع فظ إلى لغة وحياة جديدتين، ويعيد تفسيره، بل يبدو أنّه يعيد ترتيب تمسرح ذاك التحوّل، في طريقته غير المتكلّفة.



ثمة موضوع أساسي سرعان ما يظهر في الفصل الأول: فكرة التجسّد، وهي فكرة مسيحية مركزية، طبعًا، يعيّن آورباخ ببراعة ما قبل تاريخها في الأدب الغربي من خلال المقارنة التي يجريها بين هوميروس و**العهد القديم**. والفارق بين **أوذيسة** هوميروس وبين سيّدنا ابراهيم في التوراة أنّ الأول حاضر مباشرة لا يحتاج إلى تأويل، ولا للجوء إلى المجاز أو إلى الشروحات المعقّدة. أما شخصية إبراهيم فعلى العكس من ذلك تمامًا، فهو مجسّد «العقيدة والوعد»، بل الضالع فيهما. وكلاهما «لا ينفصل» عنه «ولهذا السبب بالذات فإنّهما غامضان ولهما «خلفيات» ويبطن كل منهما معنى ثانيًا محتجبًا» (١٥). ولا يمكن اكتشاف هذا المعنى الثاني إلاّ باللجوء إلى فعل تأويل مميّز جدًا، يصفه آورباخ على أنّه «تأويل صوري» في نص رئيسي أنتجه في اسطنبول قبل صدور **محاكاة** عام ١٩٤٦. (أشير هنا إلى مقاله الطويل والتقني إلى حدّ ما بعنوان «فيغورا Figura» المنشور عام ١٩٤٤ والمتوافر الآن في كتاب **مشاهد من دراما الأدب الأوروبي**).

ثمة حادثة أخرى يبدو فيها آورباخ أنّه يفاوض بين المكوّنين اليهودي والأوروبي (وبالتالي المسيحي) لهويّته. في الأساس، نما «التأويل الصُوَري» عندما شعر المفكّرون المسيحيون الأوائل مثل ترتوليِات وتوما الأكويني بضرورة المصالحة بين **العهد القديم والعهد الجديد**. صحيح أنّ عهدي التوراة كليهما هما كلام اللّه، ولكن السؤال هنا: كيف يرتبط واحدهما بالآخر، كيف يمكن قراءتهما معًا، إذا جاز التعبير، نظرًا للتفارق الكبير بين الشريعة اليهودية القديمة وبين الرسالة الجديدة المنبثقة من التجسُّد المسيحي؟

الحل الذي يصل إليه آورباخ هو الفكرة القائلة إنّ **العهد القديم** قد تنبأ بـ **العهد الجديد** الذي يمكن قراءته بدوره بما هو التحقق الصوري، الجسدي (وبالتالي التجسُّدي والحقيقي والدنيوي) **للعهد القديم**، أي أنّه تأويله. وأول حدث أو صورة هو «الإعلان الحقيقي والتاريخي عن شيء آخر هو أيضًا حقيقي وتاريخي». وأخيرًا بتنا نتبيّن، مثل التأويل ذاته، كيف أنّ التاريخ لا يتقدّم إلى أمام وحسب وإنّما يسير القهقرى إلى خلف أيضًا، فيستطيع، في تأرجحه بين الحقبات، أن ينجز واقعية أكبر و«كثافة» أشدّ (إن شئنا استخدام مصطلح من الوصف الأنثروبولوجي السائد) مثلما يبلغ درجة من الحقيقة أرقى.



إنّ لب العقيدة المسيحية هو اللوغُس الغامض، أي «الكلمة» وقد أضحت «جسداً»، أي اللّه وقد تحوّل إلى إنسان، وبالتالي قد تجسّد تجسيداً بالمعنى الحرفي للكلمة. ولكن كم هي أكثر إشباعًا الفكرة الجديدة القائلة إنّه يمكن قراءة الأزمنة قبل المسيحية على أنّها صورة لما سوف يأتي فعلاً؟ ها هو آورباخ يستشهد برجل دين من القرن السادس قائلاً:

«إنّ تلك الصورة [أي الشخصية أو الحقبة في **العهد القديم** التي تنبّأت بشيء شبيه بـ **العهد الجديد**] التي بدونها لا توجد أي كلمة في **العهد القديم**، تستمرّ الآن في **العهد الجديد** لتخدم أغراضًا أفضل من ذي قبل»؛ وثمة من الحقبة ذاتها تقريبًا [يواصل آورباخ] مقطع في كتابات مطران أڤيتوس من ڤيينا... يتحدّث عن الدينونة؛ فمثلما اللّه، في أمره بقتل أول المولودين في مصر، أنقذ البيوت الملطّخة بالدم، كذلك يستطيع أن يتعرّف إلى المؤمنين، وأن يخلّصهم بعلامة القربان المقدّس: «تعرَّف إلى صورتك ذاتها في الشعب المعدّ للخلاص» (٤٦ ـ ٤٧).

ثمة وجه آخر عسير جدًا من أوجه التأويل الصوري يستوجب إبرازه هنا. يطرح آورباخ أنّ مفهوم «الفيغورا» ذاته يخدم أيضًا عند المؤلّف المسيحي كمصطلح وسيط بين المدى الأدبي ـ التاريخي وعالم الحقيقة. وهكذا فبدلاً من أداء معنى هامدٍ لحقبة أو شخصية من حقبات أو شخصيات الماضي، تصير «الفيغورا»، في معناها الثاني والأكثر إثارة، هي الطاقة الفكرية والروحية التي تقيم الربط الفعلي بين الماضي والحاضر، بين التاريخ والحقيقة المسيحية، وهو الربط الجوهري بالنسبة لكلّ تأويل. يقول آورباخ «في هذا الصدد، تصير الفيغورا المعادل العام للروح أو التفكّر الروحاني، التي تستبدل أحيانًا بالفِكْرَحيّة» (٤٧). وهكذا، فعلى كل ما في هذه المحاجة من تعقيد، وعلى شحة البرهان الذي يقدّمه آورباخ، وهو غالبًا برهان ملغز، أعتقد أنّ آورباخ يعيدنا مع ذلك لا إلى ما هو العقيدة الجوهرية للمؤمنين وحسب وإنّما أيضًا إلى عنصر حاسم من عناصر الطاقة والإرادة الفكريتين الإنسانيتين. وهو في ذلك توكيد يتجرأ على أن يعيد التشديد على البعد الديني، الذي يعزو الفضل [في الإنجاز التاريخي] إلى الألوهة ولكنّه أيضًا ينتقص من ذلك الفضل إلى حدّ ما.



إنّ تأرجح آورباخ ذاته بين عنايته الحاذقة جدًا والحساسة جدًا بتعقيدات الترميز المسيحي والعقيدة المسيحية من جهة وبين علمانيّته الحاسمة (وربما أيضًا خلفيّته اليهودية) وتركيزه الذي لا محيد عنه على الأرضي والتاريخي والدنيوي، من جهة أخرى، يمحض **محاكاة** لونًا خصيبًا جدًا من التوتر الداخلي. والأكيد أنّه أرقى عمل متوافر لدينا لوصف الآثار التي خلّفتها النزعة الألفية المسيحية على التصوّر الأدبي. لكن الكتاب يمجِّد بقدر ما يحيي المهارة الكلامية عند دانتي ورابليه وشكسبير، بطاقة استثنائية وعبقرية فردية وبأكبر قدر من الوضوح. وكما سوف نرى بعد قليل، فإنّ إبداع هؤلاء ينافس اللّه إذ يضع البشر في إطار لا زمني وزمني معًا. على أنّ ما يميّز آورباخ هو إختياره التعبير عن مثل تلك الأفكار بما هي جزء عضوي من سعيه التأويلي النامي في الكتاب: لذا لا يصرف أي وقت لشرح ذلك السعي منهجيًا بل يتركه ينبثق من تاريخ تمثُّل الواقع ذاته، كما يبدأ في التكثُّف والتمدُّد. لنتذكّر أنّه عند نقطة انطلاق التحليل هذه (التي أشار إليها في مقال لاحق وناقشها بما هي Ansatzpunket وترجمتها «نقطة انطلاق») لا ينفك آورباخ يعود إلى النص وإلى الوسائل الأسلوبية التي يستخدمها المؤلّف لتمثّل الواقع. ويتجلّى هذا التنقيب عن المعنى الدلالي بفائق براعته أكثر ما يتجلّى في مقالة «فيغورا» Figura، وفي دراسات لامعة أقصر منها، كما يتجلّى في تفحّصه الخصيب لعبارات مفردة مثل عبارة «البلاط والمدينة» التي تتضمّن مكتبة كاملة من المعاني تضيء فرنسا المجتمع والثقافة في القرن السابع عشر.

والآن علينا التعرّف بشيء من التفصيل إلى ثلاث لحظات خصبة في مسار تطور كتاب **محاكاة**. نجد الأولى في الفصل الثاني من الكتاب بعنوان «فورتونانا»، الذي ينطلق من مقطع للمؤلّف الروماني پترونيوس يعقبه نص من المؤلف تاسيتوس[1]. يعالج الرجلان موضوعهما من وجهة نظر واحدة، هي وجهة نظر كتّاب معنيين بالحفاظ على النظام الاجتماعي الجامد بين الطبقات العليا والطبقات الدنيا. فالأغنياء والشخصيات

---

١ ـ پترونيوس (توفي ٦٦ م): مشهور بكتابه ساتيريكون الذي يصف فيه بسخرية الحياة الرومانية في القرن الأول للميلاد.

تاسيتوس (٥٦ ـ ١٢٠ ميلادية) خطيب روماني وموظّف. ولعلّه أعظم مؤرّخ وأسلوبي في اللغة اللاتينية. اشتهر بكتبه: **جرمانيا**، في وصف القبائل الجرمانية، و**حولياته**.



الهامة تستأثر بالاهتمام كلّه، فيما العامة، أو الدهماء، ملقى بهم في غياهب الاهمال والظلمات. بعد أن يبرهن عن نواقص هذا التمييز الكلاسيكي للأساليب بين «أسلوب أعلى» و«أسلوب أدنى»، يبلور آورباخ مقارنة رائعة مع تلك اللحظة المسائية في إنجيل القديس مرقس عندما سمعان بطرس ينكر علاقته بيسوع السجين، واقفًا في باحة قصر كبير الكهنة الذي يعجّ بالخادمات والجنود. هذا المقطع الأنيق بنوع خاص من مقاطع **محاكاة** يستحقّ الاستشهاد به كاملاً:

«الظاهر من الوهلة الأولى أنّ قاعدة الأساليب المتمايزة لا تنطبق على هذه الحالة. فالحادثة الواقعية كليًا من حيث المكان والشخصيات الدرامية ـ لاحظ بنوع خاص موقعها الاجتماعي الدوني ـ تعجّ بالمشاكل والمآسي. ليس بطرس مجردَ شخصية ثانوية يخدم للتمثيل بواسطتها، مثل الجنديين ڤيبولينوس وپرسينيوس [الوارد ذكرهما في نص تاسيتوس] اللذين يجري تصويرهما في منزلة الأوغاد والمحتالين. إنّما بطرس هو صورة للإنسان في معناه الأرقى والأعمق والأكثر مأسوية. ولا ريب في أنّ هذا الخلط للأساليب لا يمليه أي هدف فني. بل العكس، إنّه متجذّر منذ البداية في طابع الأدب المسيحي ـ اليهودي، وقد جرت مسرحته على نحو بياني وقاس من خلال تجسّد اللّه في كائن بشري من أكثر البيئات الاجتماعية تواضعًا، ومن خلال وجوده على الأرض وسط أناس عاديين ومن بيئات هي أيضًا عادية، وأيضًا من خلال آلام المسيح المستفظعة، إذا ما قيست بمقاييس أرضية، فكان طبيعيًا أن يكون لها... الأثر الأشدّ حسمًا على تصوّر الإنسان للحيّز المأسوي والمتسامي. بطرس، الذي يفترض أنّ روايته الشخصية شكّلت الأساس للقصة [قصة اعتقال المسيح]، كان صيّادًا من الجليل، ذا خلفية شديدة التواضع ومستوى تعليمي متدنٍ... وقد استدعي من جلبة وجوده في حياته اليومية للعب أخطر الأدوار. هنا، كما في كل ما يتعلّق باعتقال المسيح، نجد أنّ ظهور بطرس على المسرح العالمي ـ من منظار الاستمرارية العالمية التاريخية للأمبراطورية الرومانية ـ ليس أكثر من حدث ريفي، من صُدفة محلية عديمة الأهمية، لم يلاحظها إلاّ المعنيون مباشرة بها. ومع ذلك، فما أضخمه من حدث، إذا ما نظرنا إليه في علاقته بالحياة العادية لصيّاد من صيّادي بحيرة طبرية» (٤١ ـ ٤٢).



ثم يمضي آورباخ على مهل للتفصيل في «الرقّاص» أو التأرجحات في روح بطرس بين التسامي والخوف، بين الإيمان والشك، بين البسالة والهزيمة، ليبيّن أنّ تلك التجارب تتعارض جذريًا مع «الأسلوب الراقي للأدب الكلاسيكي القديم». على أنّ هذا يترك السؤال معلّقًا عن سبب تحريك هذا المقطع لمشاعرنا، علمًا أنّه قد يظهر في الأدب الكلاسيكي على شكل مقلبٍ أو مهزلة. «لأنّه يصوّر ما لم يسع الشعراء الأقدمون ولا المؤرّخون إلى تصويره: ولادة حركة روحانية من أعماق عامة الشعب، ومن قلب أحداث الحياة المعاصرة، ما أكسبها أهمية لم تكن لها في الأدب العتيق. فالذي نحن شهود عليه هو يقظة «قلب جديد وشغف جديد». ولا ينطبق هذا كلّه على إنكار بطرس وإنّما أيضًا على سواها من الأحداث التي يرويها **العهد الجديد**» (٤٢ ـ ٤٣). هنا يرينا آورباخ عالمًا وسيطًا حقيقيًا بالكامل، عالمًا قابلاً للتعيين في المكان والزمان والظروف، من جهة، ولكنّه من جهة أخرى «عالم مزعزع من أساساته ذاتها، يحوّل نفسه ويجدّد نفسه أمام ناظرينا» (٤٣).

لقد أطاحت المسيحية بالتوازن الكلاسيكي بين «الأسلوب الأعلى» و«الأسلوب الأدنى»، تمامًا مثلما حياة المسيح دمّرت التمييز بين السامي واليومي. فانطلق نتيجة ذلك البحث عن عَقْدٍ أدبي جديد بين الأسلوب والتأويل، عقد يلائم المزاجية المقلقة للأحداث العالمية في الإطار الأرحب الذي وسّعه الحضور التاريخي للمسيح. في هذا الاتجاه كان الإنجاز الأضخم للقديس أوغسطينوس، المشدود بحكم تربيته إلى العالم الكلاسيكي، إنّه أول من أدرك أنّ الحقبة الكلاسيكية العتيقة قد تجاوزها عالمٌ مختلفٌ يحتاج إلى «موعظة جبل» جديدة[1]، إلى أسلوب أدنى من النوع الذي ربما كان لا ينطبق إلاّ على الكوميديا، على أنّه يتجاوز الآن نطاقه الأصلي ليتشبّث بالأعمق والأرقى، وبالسامي والخالد (ص ٧٢). إذ ذاك يصير المشكل هو كيف ربط الأحداث السردية المتعاقبة للتاريخ الإنساني بعضها ببعض داخل نظام صوري جديد قد انتصر نهائيًا على النظام السابق له، ومن ثم كيف العثور على اللغة الملائمة لتلك المهمة، حيث لم تعد اللاتينية هي اللغة الرسمية لأوروبا بعد انهيار الأمبراطورية الرومانية.

---

١ ـ المعني هنا شريعة مسيحية جديدة، أو تجديد الشريعة المسيحية، بما أنّ «موعظة الجبل» تعتبر النص المؤسّس للعقيدة المسيحية.



هكذا يبدو اختيار آورباخ لدانتي ممثلاً اللحظة الخصيبة الثانية في تاريخ الأدب الغربي اختيارًا مناسبًا، إلى درجة أنّه يخطف منّا الأنفاس إن نحن قرأنا ببطء وتمعّن الفصل الثامن من **محاكاة** بعنوان «فاريناتا وكافلكانتي»، نلقَ إحدى اللحظات العظيمة في النقد الأدبي الحديث، يجسِّد فيها آورباخ على نحو فائق البراعة حدّ الإذهال أفكاره الذاتية عن دانتي، التي يقول فيها إنّ **الكوميديا الإلهية** إنّما هي توليف للاّزمني والتاريخي معًا أنجزته عبقرية دانتي، وأنّ استخدامه اللغة الإيطالية العامية (أو السوقية) هو ما سمح، بمعنى ما، بابتداع ما سوف يدعى لاحقًا «الأدب». لن أحاول تلخيص تحليل آورباخ للمقطع من الأغنية العاشرة في كتاب **الجحيم**، حيث يعترض طريق دانتي الذاهب إلى الحجّ ودليله الشاعر فرجيل مواطنان من مواطني فلورنسا، كانا يعرفان دانتي من أيام فلورنسا وهما الآن من نزلاء الجحيم، حيث النزاعات الأهلية في المدينة بين حزب الغيلف وحزب الغيبلين[1] تتواصل في العالم الآخر: أترك للقرّاء أن يختبروا بأنفسهم هذا التحليل الباهر. يلاحظ آورباخ أنّ السبعين سطرًا التي يركّز عليها محشوّة حشوًا بطريقة مستبعدة التصديق، بحيث تشتمل على لا أقلّ من أربعة مشاهد مستقلّة وعلى مواد أكثر تنوُّعًا من كافة المواد التي ناقشناها إلى الآن من كتاب **محاكاة**. والذي يفرض نفسه بقوة على القارئ هو أنّ لغة دانتي الإيطالية في القصيدة هي «معجزة تنأى بعيدًا جدًا عن مداركنا» يجترحها الشاعر «ليعيد اكتشاف العالم من جديد». على ما يجزم آورباخ (ص ١٨٢ ـ ١٨٣).

فثمة أولاً كل التركيب اللغوي «المتراوح بين السامي والعادي، وهو الكفر عينه إذا ما قيس بمقاييس العصور القديمة». وثمة أيضًا جبروت اللغة «عظمتها المنفّرة بل المقزّزة أحيانًا»، بحسب تعبير غوته، حيث يستخدم الشاعر العامية للتمثيل على «التضاد بين تراثين... تراث العصور القديمة... وتراث العصر المسيحي... وطَبْعُ دانتي القوي، الواعي لكليهما، لأنّ تطلّعه نحو تراث العصور القديمة لا يتضمّن إمكانية التخلي عن

---

١ ـ الغليف والغيبلين هما الحزبان اللذان كانا يتقاسمان الولاء ويتصارعان على السلطة في ألمانيا وإيطاليا خلال القرون الوسطى. يضمّ الأول أنصار روما والكرسي البابوي، والثاني أنصار الأمبراطورية الألمانية (الرومانية المقدّسة). وقد انعكس هذا الانقسام نزاعات مديدة ودورية داخل وبين مدن إيطاليا الشمالية خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر.



التراث الآخر؛ فما من مكان يصل فيه اختلاط الأساليب إلى حد اغتصاب كل أسلوب مثلما هو الحال هنا» (ص ١٨٤ ـ ١٨٥). ثم تلقى وفرة من المواد والأساليب، يعالجها دانتي جميعها بما يزعم أنّه «لغة الشعب اليومية العادية» (١٨٦)، التي تسمح بأسلوب واقعي يقدّم أوصافًا من العوالم الكلاسيكية والتوراتية اليومية «لا يعرضها في فعل واحد، وإنّما في وفرة من الأفعال بكامل تلاوينها، يلحق واحدهما الآخر في تتابع متسارع» (١٨٩). وأخيرًا، ينجح دانتي في أن يحقّق بواسطة أسلوبه توليفًا من الماضي والحاضر والمستقبل، طالما أنّ المواطنين الفلورانتيين اللذين ينهضان من قبريهما لاعتراض سبيل الشاعر، بتلك الطريقة الوقحة، ميّتان فعلاً وإنّما يبدوان أيضًا حيّين بطريقة ما عبر ما يسمّيه هيغل «وجودًا لا يحول ولا يزول»، هو وجود يدهشنا لأنّه ليس خلوًا لا من التاريخ ولا من الذاكرة أو الوجود الواقعي. فبعد أن حوكما على خطاياهما وصدر الحكم بوضعهما في قفص يتلظّى في مملكة الهالكين، نشاهد غارانتينا وكافالكانتي لحظة «مغادرتنا النطاق الأرضي خلفنا وولوجنا نطاق الأبدية، ومع ذلك فنحن نلتقي هناك حضورًا عيانيًا وحدوثًا محددًا. يختلف هذا وذاك عما يظهر ويحدث على الأرض، ولكنّه يرتبط، بداهة، به في علاقة ضرورية وحكمية» (١٩١).

والحصيلة «تركيز جبّار [في أسلوب دانتي ورؤياه]. فإذا نحن نلقى صورة مركّزة لجوهر كيان [الرجلين] بطهارة ووضوح لم يكونا لهما، ولو للحظة واحدة، خلال حياتهما على الأرض، وقد تثبتت تلك الصورة إلى الأبد بأحجام ضخمة» (١٩٢). والذي يسحر آورباخ هو تصاعد التوتر داخل قصيدة دانتي، فيما الخاطئان المحكومان بالعذاب الأبدي يعرضان قضيتهما ويتطلّعان إلى تحقيق طموحاتهما حتى ولو ظلا لابثين لا يتزحزحان في المكان الذي يعيّنه لهما الحكم الإلهي. من هنا ذلك الإحساس بالعبث والسموّ معًا الذي تبثّه «التاريخانية الأرضية» لكتاب **الجحيم**، التي تؤشّر دومًا في النهاية نحو وردة الفردوس البيضاء. وهكذا «فالغيب أبدي وهو مع ذلك ظواهري... وهو لا يحول ولا يزول ولكنّه مع ذلك مثقل بالتاريخ» (١٩٧). لذلك يرى آورباخ أنّ قصيدة دانتي العظيمة مثال على المقاربة الصورية، حيث الماضي يتحقّق في الحاضر، والحاضر يرهص بلون من ألوان الخلاص الأبدي ويؤدِّي دور ذلك الخلاص، والكل تحت سمع وبصر الحاج دانتي، الذي تختصِر عبقريّته الفنية الدراما الإنسانية إلى وجه من وجوه الألوهة.



ثم أنّ صفاء كتابة آورباخ ذاته عن دانتي مبهجة للقراءة حقًا، ليس فقط بسبب تبصُّراته المعقّدة والمليئة بالمفارقات، وإنّما أيضًا، فيما يقارب نهاية الفصل، بسبب جرأتها النيتشوية، إذ يجازف غالبًا بالإفصاح عمّا لا يُفصح عنه ولا يعبّر عنه، فيما يتعدّى الحدود المتعارف عليها أو حتى الحدود المفروضة إلهيًا. فبعد أن يثبّت الطبيعة المنتظمة لعالم دانتي (الذي تؤطّره الكوزمولوجيا الفقهية لتوما الأكويني) يطرح آورباخ الفكرة القائلة إنّه على الرغم من كل توظيفها في الأبدي واللامتحوّل، فأنجح ما تنجح فيه **الكوميديا الإلهية** هو في تمثيلها الواقع بما هو واقع إنساني أساسًا. ففي هذا العمل الفني الشاسع، «تخسف صورةُ الإنسان صورةَ اللّه» (ص ٢٠٢). وعلى الرغم من إيمان دانتي المسيحي، «فإنّ العالم لا يتماسك إلاّ بناء على نظام كوني متماسك، وإنّ طاقة الإنسان التاريخي والفردي الكلي على مقاومة الفناء ترتد ضدّ ذلك النظام، وتخضعه لأغراضها وتغطّي عليها» (ص ٢٠٢). وكان سلف آورباخ العظيم، ڤيكو، قد ساوره اللعب على فكرة تقول إنّ العقل الإنساني هو الذي ابتدع اللّه بدلاً من العكس، على أنّه لما كان يعيش تحت مظلّة الكنيسة في نابولي القرن الثامن عشر، ما لبث أن غلّف أطروحته المستفزّة هذه بكل أنواع الصيغ التي يبدو منها أنّها تحافظ على احتكار القَدَر الإلهي للتاريخ، بدلاً من الإبداع الإنساني والبراعة الإنسانية. وأنّ اختيار آورباخ لدانتي لكي يطرح أطروحته الإنسانوية الجذرية يخترق بحذر علمَ الوجود الكاثوليكي الذي يمارسه الشاعر العظيم بما هو حقبة تتجاوزها واقعية النزعة الملحمية المسيحية، التي تتجلّى بما هي علم تكوّن الكائن الحي، أي «أنّه يرينا في عالم الكائن اللازمني سيرة الإنسان الجوّانية وسياق تمظهرها» (ص ٢٠٢).

ومع ذلك، فالإنجاز المسيحي والبعد المسيحي لدانتي لم يكن ليتحقّق لولا انغماسه فيما ورثه من الثقافة الكلاسيكية: قدرة على تصوير الأشكال البشرية بوضوح، وطاقة دراميـة، وقوة تعبيرية. يرى آورباخ أنّ الأدب الغربي بعد دانتي يحذو حذو دانتي، لكنّه نادرًا ما يجاريه من حيث الكثافة المقنعة في تنوّعه، ولا من حيث واقعيّته الدرامية ونزعته الكونية الصارخة. تعالج فصولٌ متتالية من **محاكاة** النصوص القروسطية ونصوص النهضة المبكّرة بما هي انحراف عن المعيار الدانتي، بعضها، مثل **محاولات** مونتين تشدّد على التجربة الشخصية على حساب الكلّ السيمفوني، وبعضها الآخر، مثل



أعمال شكسبير ورابليه، تحوِّم بحيوية ودعاء لغويين يغرقان تصوير الواقع لصالح اللغة ذاتها. فشخصيات مثل فولستاف أو پانتاغرويل مرسومة بواقعية إلى حدّ ما، ولكن حيويّتها تثير اهتمامَ القرّاء قدر ما تثيره الآثار المشاغِبة غير المسبوقة في أسلوب الكاتب. ولا تناقض في القول إنّ هذا لم يكن ليحصل لولا ولادة النزعة الأنسنية والمكتشفات الجغرافية العظيمة خلال تلك الحقبة. فكلاهما قد أثّر في توسّع هامش الفعل لدى البشر فيما تَواصَل توطينه ـ الفعل ـ في الأوضاع الأرضية. ويقول آورباخ إنّ شكسپير مثلاً يرمز إلى «النسيج الأساسي للعالم، الذي ينسج ذاته باستمرار، مجدّدًا ذاته ورابطًا كلّ أجزائه بعضها ببعض، ومنه ينبثق كلّ شيء ويحول دون عزل أي حدث أو مستوى أسلوبي على حدة. إنّ الصورة الشاملة والمحدّدة بوضوح، حيث يحلّ كل شيء في الغيب، في ملكوت اللّه النهائي، وحيث كل الشخصيات لا تحقّق ذاتها كاملة إلاّ في الغيب ذاته، إنّ مثل هذه الصورية لم يعد لها وجود» (ص ٣٢٧).

انطلاقًا من هنا، يصير الواقع تاريخيًا بالكامل وتصير المهمة هي قراءته، لا قراءة الغيب، وفهمه بناء على قوانين تتبلور ببطء. اتخذ التأويل الصوري الكلمة المقدّسة [اللوغوس] نقطة انطلاق له، وقد تجسّدت في العالم الأرضي في شخص المسيح، كأنّما لتصير محور تنظيم التجربة وتعقّل التاريخ. ومع خسوف المقدّس الذي ترهص به قصيدة دانتي، إذا نظام جديد يفرض نفسه ببطء. وهكذا فالجزء الثاني من **محاكاة** يقتفي بمشقّة أثر نمو التاريخانية، بما هي طريقة متعدّدة المنظور ودينامية وتمامية لتمثّل التاريخ والواقع. فاسمحوا لي بأن أستشهد به ـ الكتاب ـ مطوّلاً حول الموضوع:

«إنّ الطريقة التي بها ننظر إلى الحياة والمجتمع الإنسانيين، هي هي في أساسها، أكنّا منشغلين بأمور الماضي أم بأمور الحاضر. وأنّ تحولاً في طريقة نظرنا إلى التاريخ سرعان ما ينعكس بالضرورة على طريقتنا في النظر إلى القضايا الراهنة. عندما يدرك البشر أنّ الحقبات الزمنية والمجتمعات لا يجوز الحكم عليها وفقًا لمفهوم نمطي لما هو مرغوب به بالمطلق وإنّما الأحرى أن يُحكَم على كلّ حالة وفق معطياتها هي ذاتها؛ وعندما يتعرّف البشر في هذه المعطيات لا فقط على عوامل المناخ والتربة وإنّما أيضًا على العوامل الفكرية والتاريخية؛ بعبارة أخرى، عندما ينمو لديهم الإحساس باستشعار



الديناميات التاريخية وبعدم جواز المطابقة بين الظواهر التاريخية وبين حركتها الجوّانية المستمرة؛ وعندما يصير بمقدورهم تقدير الوحدة الحيوية للحقبات الزمنية الافرادية، بحيث تظهر كل حقبة بما هي كلٌّ ينعكس طابعها في كل واحد من تجلياتها؛ وأخيرًا، عندما يسلِّم البشرُ بأنّه يتعذّر القبض على معنى الأحداث بواسطة أشكال التعقّل المجرّدة والعمومية، وبأنّ المادة المطلوبة لذاك التعقّل لا يجوز السعي وراءها في الطبقات الاجتماعية العليا حصرًا أو في الأحداث السياسية الأساسية، وإنّما ينبغي السعي وراءها أيضًا في الفن والاقتصاد والثقافة المادية والفكرية وفي أعماق عالم العمل اليومي بين رجاله ونسائه، لأنّه هناك فقط يمكن للمرء القبض على كل ما هو فريد، وما تحرّكه قوى جوانية، وكل ما هو صالح كونيًا بالمعنيين الأكثر عيانيًا وعمقًا ـ إذا ذاك يمكننا أن نتوقّع أن تنتقل هذه التبصّرات أيضًا إلى الحاضر فيُرى إليه على أنّه هو كذلك فريد لا قرين له، تحرّكه قوى جوانية هي في حالة من التطوّر الدائم؛ بعبارة أخرى، [يظهر الحاضر] بما هو قطعة من التاريخ تستقطب أعماقُها اليومية وبنيتُها الجوانية المتكاملة إهتمامنا بأصولها ووجهة تطوّرها معًا» (ص ٤٤٣ ـ ٤٤٤).

لا يفقد آورباخ التركيز أبدًا على أفكاره الأصلية التي تقول بانفصال الأساليب واختلاطها وعن الكيفية التي عادت بها فرنسا، مثلاً، إلى درجة النماذج العتيقة والأسلوب الرفيع، وعن الكيفية التي قلبتْ بها رومنطيقية القرن الثامن عشر الألمانية تلك المعايير رأسًا على عقب بواسطة رد فعل عدائي عليها ـ المعايير ـ في مؤلّفات تغلّب العاطفة والهوى. ومع ذلك، ففي لحظة محاسبة قاسية نادرة، يرينا آورباخ أنّه بعيدًا عن استخدام فوائد التاريخانية لتمثيل التعقيد والتحوّل الاجتماعي اللذين كانا يكتسحان الواقع الراهن، إزورّتْ الثقافةُ الألمانية، مطلع القرن التاسع عشر، عنهما (باستثناء ماركس) خوفًا من المستقبل الذي بدا، في ألمانيا، مقتحِمًا الثقافة من الخارج على شاكلة ثورات أو اضطرابات أهلية أو انقلابات على التراث والتقاليد.

ويلقى غوته أقسى المعاملة على يدي آورباخ، مع أنّنا نعلم أنّه كان يحبّ شعره ويقرأه بمتعة عظيمة. ولست أعتقد أنّي أقوِّل نبرة المحاسبة أكثر مما تحتمل في الفصل ١٧ من **محاكاة** («ميلر الموسيقى») حيث يدين آورباخ بصرامة الكراهية التي يكنّها غوته



للانتفاضات بل وحتى للتغيير ذاته، واهتمامه بالثقافة الأرستقراطية، ورغبته العميقة في التخلّص من «الأحداث الثورية» الجارية على امتداد أوروبا، وعجزه عن إدراك مجرى التاريخ الشعبي. ولا يناقش آورباخ هنا مجرد إخفاق في المنظور وحسب وإنّما يحاكم أيضًا انحرافًا خطيرًا في مسار الثقافة الألمانية برمّتها، وهو انحرافٌ تولّدت عنه أهوال الحاضر. وربما بالغ آورباخ في الصفة التمثيلية لغُوته. ولكن لولا انسحاب هذا الأخير من الحاضر وامتناعه عن المساهمة في نقل الثقافة الألمانية إلى دينامية الحاضر، لكان أمكن إدراج ألمانيا «في واقع أوروبا والعالم الناشئ حديثًا بهدوء أكبر وبقدر أقل من الارتباكات والعنف» على ما خمّن آورباخ (ص ٤٥٢).

في الوقت الذي كان آورباخ يكتب تلك السطور الأسيفة وإن تكن الملطّفة جدًا، مطلع الأربعينيات من القرن العشرين، كانت ألمانيا قد أطلقت عاصفة على أوروبا أخذت تكتسح كل ما يعترض طريقها. قبل ذلك، كان الكتّاب الألمان من الجيل الذي أعقب غوتهِ غارقين في الجهوية وفي مفهوم شديد التقليدية للحياة بما هي رسالة. لم تظهر المدرسة الواقعية في ألمانيا قط، وباستثناء فونتاني[1] لم تحمل اللغة الألمانية إلاّ النذر القليل من الرزانة والشمولية الكونية والقوة التوليفية لتمثيل الواقع الحديث، إلى أن ظهرت رواية **بودنبروكس** لطوماس مان عام ١٩٠١[2]. وثمة اعتراف موجز بأنّ نيتشه وبركهاردت كانا أكثر تماسًا مع زمانهما، ولكن ما من أحد منهما، طبعًا، كان «مهتمًا بالتصوير الواقعي للواقع المعاصر» (ص ٥١٩). من هنا، في مواجهته الفوضى اللاعقلانية التي مثّلها المشروع المفوّت للنازية [القومية الاشتراكية]، يعيّن آورباخ بديلاً هو المدرسة الواقعية للرواية النثرية الفرنسية أساسًا، حيث سعى كتّاب مثل ستاندال وفلوبير وپروست لتوحيد عالم حديث متشظٍّ - بصراعاته الطبقية النامية، والتصنيع

---

١ - ثيودور فونتاني (١٨١٩ - ١٨٩٨): روائي ألماني، بدأ حياته صحافيًا وشاعرًا. ولم يبدأ الكتابة الروائية إلاّ حين بلوغه الستين. رائد الرواية الواقعية في ألمانيا. أمضى معظم حياته في برلين التي تشكّل مسرح رواياته. جمع في بنائه الروائي النفّاذ النفساني إلى الإحاطة بالظروف الاجتماعية.

٢ - **بودنبروكس** لطوماس مان: من رواياته الأولى. موضوعها أسرة برجوازية وشركاتها التجارية عبر ثلاثة أجيال، يتبيّن فيها كيف أنّ الولع بالموسيقى ينسف مشاريع الأسرة التجارية. جرى تفسيرها على أنّها تمجيد لنمط الحياة البرجوازية وقيمها التقليدية.



وتوسُّعه الاقتصادي الممزوج بالقلق الأخلاقي ـ من خلال البنى اللامركزية للرواية الحداثية. فحلّت هذه محلّ المطابقة بين الأبدية والتاريخ، التي سمحت بانبثاق رؤيا دانتي والتي تجاوزتها كليًا الآن التيارات الوصفية والتفكيكية للحداثة التاريخية.

هكذا تبدو الفصول القليلة الأخيرة من **محاكاة** حاملة نبرة مختلفة عن سابقاتها. فآورباخ هنا يناقش تاريخ عصره، لا تاريخ القرون الوسطى والنهضة الماضية ولا الثقافات النائية تاريخيًا إلى حدّ ما. إنّ الواقعية في فرنسا (وفي انكلترا مع أنّه يتحدّث عنها أقل) إذ تنمو ببطء من المراقبة الدقيقة للأحداث والشخصيات في منتصف القرن التاسع عشر، تتّخذ صفة أسلوب تاريخي قابل للتعبير عن البشاعة والجمال بمباشرة لا تزويق فيها، على الرغم من أنّ تقنيين عظماء من مثل فلوبير قد صاغوا أيضًا معيارًا أخلاقيًا من المراقبة الحيادية رافضين التدخّل في العالم السريع التحوّل من الانتفاضات الاجتماعية والتغيير الثوري. تكفي المقدرة على مشاهدة مجريات الأمور والتعبير عنها، على الرغم من أنّ ممارسة الواقعية تعلّقت بالدرجة الأولى بالشخصيات المنتمية إلى حياة الطبقات الدنيا أو البرجوازية، في أحسن الأحوال. أما كيف ينقلب هذا تاليًا إلى الثراء الرائع لعمل پروست المبني على الذاكرة أو إلى أسلوبيات التداعي عند ڤرجينيا وولف وجيمس جويس، فموضوع شغل حيّزًا من صفحات آورباخ الأخيرة، وهي الأكثر إثارة للإعجاب، وإن يكن علينا أن نتذكّر مجددًا أنّ آورباخ يصف هنا كيف يصدر عمله هو ذاته، بما هو باحث فيلولوجي، عن الحداثة فيشكّل بالتأكيد جزءًا عضويًا من عملية تمثّل الواقع. وهكذا تكتسب الفيلولوجيا الحديثة للغات الرومنسية التي يجسّدها آورباخ هويّتها الفكرية المميّزة بواسطة عملية تنسيب واعية إلى الأدب الواقعي لعصرها: الانجاز الفرنسي الفريد في التعامل مع الواقع متجاوزًا الموقع المحلي نحو الكونية، ومزوّدًا، إلى ذلك، برسالة أوروبية مخصوصة. هكذا يحمل كتاب **محاكاة** في طياته تاريخه الثري الخاص لتحليل تطور الأساليب والمنظورات.

للمساعدة على فهم المغزى الثقافي والشخصي لسعي آورباخ، أودّ استحضار البنية السردية البالغة التعقيد لرواية طوماس مان **الدكتور فاوستس** الصادرة بعد الحرب والتي هي أكثر إفصاحًا من **محاكاة** (وقد نشرتْ بعد الكتاب) عن قصة الكارثة



الألمانية الحديثة كما عن محاولة فهمها. إنّ القصة المروّعة للمؤلّف الموسيقي العظيم الموهبة أدريان ليفركون، الذي يعقد صفقة مع الشيطان من أجل استكشاف أعمق أغوار الفن والعقل، يرويها صديق طفولته ورفيقه الأقل موهبة، سيرينوس زيتبلوم. وفي حين يسمح النطاق الموسيقي غير الكلامي لأدريان بأن يلج العالم اللاعقلاني والرمزي المجرّد في طريقه إلى الجنون النهائي، يحاول زيتبلوم، الباحث الأنسني، اللحاق به، مترجمًا رحلة أدريان الموسيقية إلى متتاليات نثرية، مناضلاً لاستخراج معنى ما ممّا يتحدّى الفهم العادي. ويقترح طوماس مان أنّ الرجلين يمثّلان وجهي الثقافة الألمانية الحديثة، واحد يتجسّد في حياة ليفركون المستفزّة وموسيقاه الرائدة التي تحمله إلى ما يتجاوز المعنى العادي نحو العالم الشيطاني اللاعقلاني، والوجه الثاني، كما يصلنا عبر سرد زيتبلوم العييّ والأخرق أحيانًا، هو وجه الصديق الحميم الذي يشهد على ما لا قبل له على وقفه أو منعه.

والحال، أنّ نسيج الرواية مجدول من ثلاث طاقات. فإلى قصة أدريان ومحاولات زيتبلوم التعامل معها (بما يتضمّن سيرة زيتبلوم ذاته ومهنته كباحث أنسني ومدرّس) ثمة تلميحات متواترة إلى مجرى الحرب، وصولاً إلى هزيمة ألمانيا النهائية عام ١٩٤٥. في المقابل، لا يشير كتاب **محاكاة** إلى هذا التاريخ طبعًا، لا يوجد أي شيء فيه يماثل الدراما أو الشخصيات التي تحرّك رواية طوماس مان العظيمة. على أنّه في إشارات آورباخ إلى عجز الأدب الألماني عن مجابهة الواقع الحديث، والجهد الذي يبذله في كتابه لتقديم تاريخ بديل لأوروبا (أوروبا المنظور إليها من خلال أدوات التحليل الأسلوبي) يشكّل كتاب **محاكاة** أيضًا محاولة لإنقاذ الحسّ والمعاني من شذرات الحداثة، التي بها شاهد آورباخ انهيار أوروبا وألمانيا خصوصًا، من منفاه التركي. ومثله مثل زيتبلوم، يؤكّد المشروع الألماني الاستنقاذي والخلاصي، الذي يشكّل كتاب آورباخ رايته بتجلياته الفيلولوجية الصبورة؛ ومثل زيتبلوم أيضًا، يدرك آورباخ أنّ الباحث، مثله مثل الروائي، يتوجّب عليه إعادة بناء تاريخ عصره تعبيرًا عن التزامه بحقل اختصاصه. غير أنّ آورباخ يتنكّر لأسلوب السرد البياني الذي يخدم بقوة زيتبلوم وقراءه، على الرغم من تقطّعاته وجمله الاعتراضية العديدة.



وهكذا، فإذ يقارن نفسه بالروائيين الحديثين مثل جويس ووولف، اللذين أعادا خلق العالم برمّته من صُدف عديمة الأهمية غالبًا، يرفض آورباخ جهارًا الترسيمة الجامدة والحركة التكرارية بلا هوادة أو المفاهيم الثابتة كأدوات بحث. ويقول قرابة نهاية الكتاب: «في مواجهة هذه كلّها، أرى إمكان الفلاح والكسب في منهج الانقياد إلى عناوين رئيسية قليلة أصوغها تدريجيًا دون هدف محدّد، غير أنّها تصير حيوية وأليفة بالنسبة لي في مجرى نشاطي الفيلولوجي» (ص ٥٤٨). وما يمنحه الثقة للاستسلام لتلك العناوين الرئيسية دون هدف محدّد، هو أولاً الادراك بأنّ ما من فرد واحد يستطيع تركيب الحياة الحديثة برمّتها؛ وثانيًا، إنّه يوجد «نظام مقيم للحياة وتفسير لها يصدران عن الحياة ذاتها، أي تلك التي تنشأ وتنمو في الأفراد ذاتهم الذين يتميّزون بواسطة أفكارهم ووعيهم كما يتميّزون بطريقة أكثر خفاء بواسطة كلماتهم وأفعالهم. ذلك أنّه يجري فينا دائمًا مسار صياغة وتأويل نكون نحن موضوعه بالذات» (ص ٥٤٩).

إنّ هذه الشهادة عن معرفة الذات عميقة التأثير، على ما أعتقد. ثمة اعترافات وتأكيدات تتفاعل وتتعارض داخلها، إذا جاز التعبير. والحال إنّنا نرهن أمرًا بطموح تاريخ التمثّلات الغربية للواقع الذي لا يقوم على منهج مسبق ولا على إطار زمني مرسوم، وإنّما على المصلحة والمعرفة والممارسة الشخصية وحدها. ثانيًا، بدلاً من إنتاج نظرة متماسكة كليًا وشاملة كليًا لذاك الموضوع، فإنّه «ليس يوجد نظام واحد ولا تأويل واحد، وإنّما يوجد عدد من الأنظمة والتأويلات، قد تكون عائدة لشخص واحد أو لأشخاص مختلفين في أزمنة متباينة، بحيث إنّ التقاطع والتكامل والتضاد تنتج ما يمكن تسميته نظرة تركيبية كونية، أو على الأقل، تولّد تحديًا لإرادة القارئ لكي يمارس التركيب التأويلي» (ص ٥٤٩).

وهكذا يتلخّص الأمر بلا ريب إلى مجهود شخصي. فآورباخ لا يقدّم لنا أي منظومة فكرية ولا أي طريق مختصر لما يعرضه علينا بما هو تاريخ تصوّر الواقع في الأدب الغربي. فمن موقع معاصر، ثمة أمر ساذج، إلى حدّ لا يصدَّق، إن لم نقل إنّه أمر شائن، هو أنّ مصطلحات مثيرة للجدال الحامي مثل «غربي» و«واقع» و«تأويل» ـ وقد استدرّ كل واحد منها مؤخّرًا من أقلام النقّاد والفلاسفة دونمات مربّعة على حالها من



النثر السجالي ـ متروكة لحال سبيلها بلا تزويق ولا تأهيل. فكأنّ آورباخ كان مصممًا على أن يكشف تنقيباته الشخصية، واضطرارًا قابليّته للخطأ، أمام النقّاد الشامتين الذين قد يسخرون من مقاربته الذاتية. على أنّ انتصار **محاكاة** ومثلبته المأسوية في آن معًا، يكمنان في أنّ العقل البشري يستطيع دراسة التمثّلات الأدبية للعالم التاريخي مثله مثل أي مؤلّف آخر، أي من المنظار المحدود لزمانه وعمله. فلا يمكن وجود منهج أكثر علمية ولا نظرة أقل ذاتية، خلا أنّ الباحث العظيم هو الذي يستطيع دومًا تدعيم رؤيته بالعلم وبالتفاني وبالغرض الأخلاقي. و**محاكاة** إن هو إلاّ وليد تلك التوليفة وذاك الاختلاط في الأساليب. ولهذا أرى أنّ مثاله الإنسانوي يبقى عصيًا على النسيان بعد خمسين سنة على صدوره باللغة الإنكليزية.



٥ ـ الدور العمومي للكتّاب والمثقفين

عام ١٩٨١، دعت مجلة ذي نايشن إلى مؤتمر للكُتّاب في نيويورك، مكتفيةً بالإعلان عن الحدث، تاركةً مسألةَ تعريفِ الكاتب وسببِ أهليّته لحضور المؤتمر مفتوحةً، أو هكذا فَهمتُ الخطةَ المتّبعة. فكانت النتيجة أنّ مئات من البشر لبّوا الدعوة، محتشدين، حتى كادوا يبلغون السقفَ، في قاعةٍ للرقص في فندق في وسط المدينة بمانهاتان. كان القصد من المناسبة ردّ جماعات المثقفين والفنانين على حلول عهد رونالد ريغان. وأذكر من المداولات أنّ نقاشًا حاميًا وطويلاً أُثير حول تعريف الكاتب، على أمل أن يجري إسقاطُ عضوية البعض، أو إجبارُهم على المغادرة، بصريح العبارة. وكان ذلك لسببين: الأول من أجل تقرير مَنْ له ومَنْ ليس له الحقُّ في التصويت؛ والثاني من أجل تشكيل اتحادٍ للكتّاب. لم ينجَز الكثيرُ في مجال خفض الأعداد والسيطرة عليها؛ فالحشد الحماسي الكبير ظلّ ببساطة ضخمًا وعاصيًا على الضبط، لاسيَّما أنّه كان واضحًا تمامًا أنّ كلّ مَنْ جاء بصفته كاتبًا مناهضًا للريغانية بقي بصفته كاتبًا مناهضًا للريغانية.

وأذْكر بوضوح أنّه عند نقطة معينة، قدَّمَ أحدُهم اقتراحًا معقولاً يقضي بأنّ نتبنّى ما سُمِّي التعريف السوفياتي للكاتب، أيْ أنّ الكاتب هو كلُّ مَنْ يقول عن نفسه إنّه كاتب. وأعتقد أنّ الأمر استقرّ عند هذا الحدّ. ومع أنّ «الاتحاد الوطني للكتّاب» أنشئ، فإنّه



قَصَرَ نشاطاتِه على الشؤون المهنية التقنية، مثل المطالبة بعقود موحّدة وأكثر عدالةً بين الناشرين والكتّاب. وكذلك أنشئ «مؤتمرُ الكُتّاب الأميركيين» لتناول الشؤون السياسية بالتحديد، إلاّ أنّه حُرِف عن مساره من قِبل أُناس أرادوا تسخيرَه عمليًا لخدمة هذه الأجندة السياسية أو تلك من الأجندات التي لا يتحقّق التوافقُ عليها.

منذ ذلك الحين، طرأ تحوُّلٌ ضخمٌ على عالم الكتّاب والمثقفين، وبات تعريفُ الكاتب أو المثقف أكثرَ إرباكًا وأصعبَ تحديدًا. ولقد أدليْتُ بدلوي في هذا الموضوع في سلسلة «محاضرات رايث» عام ١٩٩٣، بعنوان «صُوَر المثقف.» ولكنّ تحوُّلات سياسية واقتصادية أساسية استجدّتْ منذ ذلك الحين، وخلال كتابتي هذه الدراسة، دفعتْني إلى مراجعة الكثير من أفكاري السابقة وتوسيعِ البعضِ منها. يقع في صميم تلك المتغيّرات ازديادُ التوتر المستدام بصددِ ما إذا كان يُمْكن الكتّابَ والمثقفين أن يكونوا بأيّ حال من الأحوال «لاسياسيين،» بحسب التسمية الدارجة. فإذا كان الردُّ بالإيجاب، فكيف وبأيّ مقدار؟ والصعوبة التي يعانيها الكاتبُ والمثقف الفرد بسبب ذلك التوتر تتأتّى، ويا لَلْمفارقة، من أنّ النطاقيْن السياسي والعمومي قد اتّسعا اتساعًا عظيمًا بحيث باتا عمليًا بلا حدود. خُذْ بالاعتبار أنّ عالم الحرب الباردة الثنائيَّ القطب قد أُعيد تشكيلُه وتذويبُه بعدة أشكال مختلفة تتضافر كلُّها لتوفير منوَّعاتٍ لامتناهية، أولاً في موقف المثقف أو في موقعه الجسدي والمجازي، وثانيًا في انفتاح إمكانية لَعِبه أدوارًا متفارقة - هذا إذا أَمْكن القولُ إنّه لا يزال لفكرة «الكاتب أو المثقف» ذاتِها أيُّ معنى أو وجودٍ متماسكٍ أو كيانٍ مستقلٍ قابلٍ للتحديد أصلاً. ولا شكّ أنّ دور الكاتب الأميركي في حقبةِ ما بعد ١١ أيلول قد ضاعَفَ من أهميةِ ما يُكْتَب «عنا» إلى درجة ضخمة.

ومع ذلك، وبالرغم من أنّ فيض الكُتب والمقالات التي تقول بأنّ المثقفين لم يعد لهم وجود، وإنّ نهايةَ الحرب الباردة، وانفتاحَ الجامعات الأميركية خصوصًا على أفواج من الكتّاب والمثقفين، وولادةَ عصر التخصُّص، وتسويقَ وتسليعَ كلّ شيء في الاقتصاد المتعولم حديثًا، قد أطاح ببساطة بتلك الفكرة القديمة والرومنطيقية بعضَ الشيء عن الكاتب/المثقف المستوحِد، فلا تزال أفكارُ وممارساتُ الكتّاب/المثقفين المتعلّقةُ بالحيّز العام تَحْمل الكثيرَ من الحياة. سوف أربط المصطلحيْن مؤقّتًا لغرض التيسير، ثم أنتقل



إلى تفسير الأسباب التي تَدْفعني إلى ذلك بعد برهة. وما الدور الذي لعبه هؤلاء الكتّاب في الفترة الأخيرة في معارضة الحرب الأنكلو ـ أميركية في العراق (كما في تأييدها، مع الأسف) إلاّ الدليلُ البليغُ على ما أقول.

في ثلاث أو أربع لغات ثقافية متمايزة كليًا، هي التي أعْلم شيئًا عنها، تبدو أهميةُ الكتّاب والمثقفين بارزةً، وهي بالتأكيد حاضرةٌ فيها على نحو كاسح. ويعود ذلك جزئيًا إلى أنّ العديد من الناس لايزالون يستشعرون الحاجةَ إلى اعتبار الكاتب/المثقف كائنًا يجب الإنصاتُ إليه بما هو مُرْشِدٌ في الحاضر المرِبك، وأيضًا بما هو قائدُ جناحٍ أو تيّارٍ أو مجموعةٍ تَسْعى إلى المزيد من القوة والنفوذ. وإنّ مصدر كلتا الفكرتيْن عن دور المثقف في فكر غرامشي غنيٌّ عن التوضيح.

أما في العالم العربي الإسلامي، فالمفردتان المستخدمتان لـ intellectual هما «مثقف» و«مفكّر»؛ الأولى مشتقة من «ثقافة» culture (أيْ أنّه رجل ثقافة) والثانية مستمدة من «فِكْر» thought (أيْ أنّه رجلُ فكر). في كلا الحاليْن تزداد هيبةُ المعنييْن وتتعزّز بالمقارنة المضمرة مع أهل السلطة، الذين يُعَدّون الآن على نطاق واسع فاقدي المصداقية والشعبية، أو تُعْوِزهم الثقافةُ والفكر. وهكذا ففي الفراغ الأخلاقي القائم، الذي أوجدتْه سلالاتٌ من الحكومات الجمهورية...، أخذ العديدُ من الناس يتوجّهون إلى المثقفين الدينيين والعلمانيين (وأكثرُهم لا يزال من الرجال) بحثًا عن قيادةٍ لم تعد توفِّرها السلطةُ السياسية، على الرغم من أنّ الحكومات قد جهدتْ لاستيعاب المثقفين ليلعبوا دورَ الناطقين بلسانها. على أنّ البحث عن المثقفين الأصيلين مستمرّ، وكذلك النضال.

في عالم الناطقين بالفرنسية، لا تنفكّ مفردةُ intellectuel تَحْمل معها ترسُّبًا من ترسُّبات الحيّز العمومي، حيث كانت شخصياتٌ راحلةٌ مؤخّرًا مثل سارتر وفُوكو وبُورديو وآرون تناقش وتَطْرح أفكارَها أمام جمهور واسع جدًا. في مطلع الثمانينيات من القرن الماضي، عندما كان معظمُ شيوخ الفكر هؤلاء قد رَحَلوا، رافقَ غيابَهم مقدارٌ من الخبث والارتياح؛ فكأنّ هذه البطالة المستجدّة وفّرتْ للعديد من صغار القوم فرصةَ الإدلاء



بدلائهم لأول مرة منذ زولا.[1] واليوم، مهما يبدو واضحًا أنّه إحياءٌ لسارتر، ومع ظهور بورديو - أو بالأحرى أفكاره - على صفحات **لوموند** أو **ليبراسيون** بمعدّل مرةٍ كلّ يومين تقريبًا، إلى يوم وفاته، انفتحتْ شهيةُ العديد من الناس على المثقفين العموميين، كما أعتقد. من بعيد، يبدو النقاشُ حول السياسات الاجتماعية والاقتصادية نقاشًا حيويًا إلى حدّ كبير، وهو ليس بقدْرِ الأحادية التي تَغْلب عليه في الولايات المتحدة.

في كتاب **كلمات - مفاتيح**، قدّمَ رايموند وليامز، بإيجازٍ بليغ، حقلَ القوة لدلالات كلمة «مثقف،» السلبية في معظمها، وهو ربما خيرُ ما خَرَجَ من إنكلترا كنقطةِ انطلاق لاكتناه الدلالات التاريخية للكلمة. وقد عملتْ مؤلَّفاتٌ لاحقةٌ ورائعةٌ لستيفان كوليني وجون كاراي وآخرين على المزيد من التعميق والتشذيب لحقل الممارسة التي يتموضع فيه الكتّابُ والمثقفون. أما وليامز، فقد أشار إلى أنّ الكلمة، بُعَيْدَ منتصف القرن العشرين، اكتسبتْ مجموعةً من الارتباطات يتصل العديدُ منها بالإيديولوجيا والإنتاج الثقافي والقدرة على التنظيم والتعلُّم المنهجيَّيْن. وهذا ما يشير إلى أنّ استخدامها في اللغة الإنكليزية قد اتّسع ليَكْتسب بعضَ المعاني والاستخدامات الدارجة في الإطارَيْن الفرنسي والأوروبي عامةً. ولكنْ، كما في الحال الفرنسية، فإنّ المثقفين من جيل وليامز قد غادروا المسرح (وليس إريك هوبزباوم، الخصبُ الإنتاج والتعبير على نحوٍ لامعٍ شبهِ عجائبي، إلاّ الاستثناء النادر للقاعدة). وإذا كان لنا أن نَحْكُم بناءً على بعض وَرَثته في الـ **نيو ليفت ريفيو**، فإنّ فترةً جديدةً من الاستكانة الفكرية اليسارية قد حَلَّتْ. ونظرًا إلى تنكُّر «حزب العمّال الجديد» بحماسٍ لماضيه وانضمامه إلى الحملة الأميركية لإعادة تنظيم العالم، فإنّ ثمة فرصةً مستجدةً لتقدير الدور الانشقاقي للكاتب الأوروبي. فالمثقفون النيوليبراليون والثاتشريون مايزالون في مواقعهم السابقة (أيْ في حالة صعود)، وهم يحظَوْن بعدد متزايد من المنابر الصحفية التي يتحدّثون منها دعمًا للحرب في العراق أو انتقادًا لها.

---

١ - الإشارة هنا إلى الروائي الفرنسي الكبير إميل زولا (١٨٤٠ - ١٩٠٢)، الذي شَكَّلَ القدوةَ والمثالَ لتدخّل الكاتب في الحيّز العمومي، في موقفه من قضية العسكري درايفوس التي كَتَبَ فيها بيانَه الشهير **إنّي اتّهم** (١٨٩٨). وقد اضطرتّه ردودُ الفعل العدائية على موقفه إلى اللجوء منفيًا إلى بريطانيا.



على أنّ كلمة «مثقف» أقلُّ استخداماً في الإطار الأميركي ممّا هي عليه في الساحات السردية والسجالية الثلاث الأخرى التي ذكرتُ. ومن أسباب ذلك أنّ النزعة الاحترافية والتخصُّصية شكّلت المعيارَ للإنتاج الفكري أكثر منها في الساحات العربية والفرنسية أو الإنكليزية البريطانية. إنّ عبادةَ الخبير لم تَحْكم عالمَ السرد قَدْرَ ما تَحْكمه الآن في الولايات المتحدة الأميركية، حيث المثقفُ الساعي إلى التأثير في القرار السياسي يستطيع أن يَشْعر أنّه يحيط العالمَ بأسره بنظرته الشاملة. أما السبب الآخر فهو أنّه بالرغم من أنّ الولايات المتحدة تعجّ بالمثقفين الجاهدين لملء موجات الأثير والطباعة والفضاء السيبرنيتيكي بهَذْرهم، فإنّ الحيّز العمومي مشغول بمسائل السياسة والحكم، كما باعتبارات القوة والسلطة، إلى درجة أنّ مجرد فكرة المثقف غير المدفوع بشغفه إلى المنصب ولا بالطموح للوصول إلى إذن أحد رجالات السلطة يَصْعب التمسُّك بها لأكثر من ثانيةٍ أو ثانيتَيْن. فالربح والشهرة مهيِّجان قويان. وخلال سنوات عديدة جداً من ظهوري على التلفزيون أو إدلائي بمقابلات صحفية، لم تَصْدف مرةً لم أُسأل فيها: «ما الذي يجب أن تَفْعله الولاياتُ المتحدة، برأيك، بالنسبة إلى هذا الموضوع أو ذاك؟» أعتبر ذلك مؤشِّراً إلى كيفية انبثاث فكرة السلطة في قلب الممارسة الفكرية خارج الجامعة. وأسمحُ لنفسي بأنْ أضيف أنّني لا أجيب أبداً على مثل هذا السؤال، من حيث المبدأ.

ومع ذلك، فالصحيح على نحو كاسح أنّ الحيّز العمومي الأميركي لا يشكو نقصاً في المثقفين الساعين إلى التأثير في القرار السياسي، والمرتبطين عضوياً بهذا الحزب أو ذاك أو بفئة ضاغطة أو مصلحة خصوصية أو قوة أجنبية. فعالَمُ المصانع الفكرية في واشنطن، والحوارات التلفزيونية المختلفة، والبرامج الإذاعية التي لا عدّ لها ولا حصر، ناهيك عن آلاف الصحف والمجلات والدوريات الصادرة في المناسبات ـ كلُّ هذه تَشْهد بما فيه الكفاية على مدى تشبُّع الخطاب العامّ بالمصالح والسلطات والقوى التي يَفُوق حجمُها الخيالَ، من حيث المدى والتنوُّع، اللهم إلاّ إذا كانت تلك الكلية تَدُور مركزياً مدارَ القبول بدولة نيوليبرالية ما بعد «دولة الرعاية» غيرِ مسؤولة تجاه المواطنين ولا تجاه البيئة الطبيعية، وإنّما تجاه بنْيةٍ شاسعةٍ من الشركات المتعولمة التي لا تحدّها حواجزُ ولا تَنْتظمها سياداتٌ. وما القدرة العسكرية الكونية للولايات المتحدة إلاّ جزء عضوي من تلك



البنْية الجديدة. فإزاء مختلف الأنظمة والممارسات المتخصِّصة التي يَمْتلكها الوضعُ الاقتصاديُّ الجديد، وإزاء إدارة حكومية تكاد أن تَخْتزل فكرتَها عن الأمن القومي بالحرب الاستباقية، بدأْنا نتبيّن ملامحَ مشهدٍ استعراضي يُرينا كيف أنّ هذه الأنظمة والممارسات (العديدُ منها جديد، والعديدُ جرى تجديدُه من بقايا النظام الإمبريالي الكلاسيكي) قد تجمّعتْ لتكوين مساحة جغرافية هدفُها الأوحدُ هو الطردُ التدريجيُّ للفاعلية الإنسانية والتغلُّبُ عليها. (راجعْ كمثال عمّا أفكِّر فيه، إيڤ ديزيلاي وبرايان ج. غارث في كتابهما **التعامل مع الفضيلة: التحكيم التجاري الدولي وبناء نظام قانوني عابر للقوميات**). ويجب ألاّ يضلِّلنا الهذرُ الصادرُ عن طوماس فريدمان، ودانيال يرجين، وجوزيف ستانسلاس، وسائرِ الأفواج التي احتفلتْ بالعولمة، فيَدْفعنا إلى الاعتقاد بأنّ النظام نفسَه هو خيرُ مآل للتاريخ الإنساني. كما لا يجوز أن تَحْجب ردةُ فعلنا ملاحظةَ ما تستطيع تقديمَه «العولمةُ من تحت» ـ بحسب التسمية التي أطْلقها ريتشارد فولكْ على النظام العالمي ما بعد معاهدة ويستفاليا ـ من حيث الطاقةُ والتجديدُ الإنسانيان وإنْ يكن بطريقةٍ أقلّ إغراءً. فثمة اليوم شبكةٌ متّسعةٌ إلى حدّ كبير من المنظّمات غير الحكومية التي أُنشئتْ لمعالجة حقوق الأقليات والإنسان، وقضايا النساء والبيئة، وحركات التغيير الديموقراطي والثقافي. ومع أنّه ما من واحدة من هذه تستطيع أن تشكِّل بديلاً من النشاط أو التعبئة السياسيين، خصوصًا من أجل الاعتراض على الحروب غير المشروعة ومحاولةِ وقفِها، فإنّ العديد منها يجسِّد مقاومةً للأمر الواقع العولمي الزاحف.

ومع ذلك، كما حاجج ديزيلاي وغارث (في مقالة بعنوان «إمبريالية الفضيلة»)، فإنّ مصادرَ تمويلِ العديد من المنظّمات غير الحكومية تجعلُها أهدافًا قابلةً للاستيعاب من قِبَلِ ما أسماه الباحثان «إمبريالية الفضيلة،» فتصير تَعْمل كمُلْحقات للشركات المتعدِّية القومية ولكُبْريات المؤسسات من أمثال مؤسسة فورد، ولمراكز الفضيلة المدنية العاملة على استباق حدوث تغييرات أو انتقادات أكثر جذريةً للافتراضات الراسخة وقَطْعِ الطريق عليها.

خلا ذلك، فإنّ المقارنة بين عالم الخطاب الأكاديمي الفكري، في نضاليته المغلقة، العاجّةِ بالرطانات والتي لا تهدِّد أحدًا، وبين ما كان يمارسه الحيِّزُ العموميُّ المحيط، أمرٌ



ليس موقظًا للوعي وحسب بل يكاد أن يكون مخيفًا أيضًا. لقد كان ماساو ميوشي رائدًا في دراسة هذه المقارنة، خصوصًا من حيث تهميشها دراسةَ الإنسانيات. وإنّي أرى أنّ الفصل بين النطاقيْن، الأكاديمي والعمومي، أكبرُ في الولايات المتحدة منه في أيّ مكان آخر، مع أنّ مرثيّة پيري أندرسون لليسار، وفيها أعْلن عودتَه إلى تسلُّم رئاسة تحرير مجلة **نيو لفت ريڤيو**، تُوضح بما لا يترك مجالاً للشكّ أنّ كعبة من تبقّى من الأبطال البريطانيين والأميركيين والأوروبيين، هي، خلا استثناء واحد، حاسمةٌ في كونها أوروبية المركز، تضمّ أكاديميين حصرًا، ويكاد هؤلاء أن يكونوا كلّهم، من الذكور. وإنّي أعْجبُ ألاّ يأخذ أندرسون في الاعتبار مثقفين غيرَ أكاديميين من أمثال جون بيلجر والكزندر كوبرن، أو شخصيات أكاديمية وسياسية أساسية أمثال تشومسكي وهاورد زِنْ والراحل إقْبال أحمد وجرمان غرير، أو شخصيات متنوِّعة من أمثال محمد سيد أحمد وبيل هوكس وآنجيلا دايڤيس وكورنلّ وَسْت وسيرج حاليمي وميوشي وراناجيب غُوها وپارثا تشاترجي، ناهيك عن حشد مثير للإعجاب من المثقفين الإيرلنديين يضمّ شيموش دين ولوك غيبونز ودكلان كيبرد إضافةً إلى العديد غيرهم، وجميعُ هؤلاء لن يَقْبل المناحةَ الرسميةَ على ما يسمِّيه [أندرسون] «الفوزَ النيوليبراليَّ العظيم.»

تنطوي الجِدّةُ العظيمة والفريدة لترشُّح رالف نادر في الانتخابات الرئاسية الأميركية للعام ٢٠٠٠ على أنّ مثقفًا معارِضًا أصيلاً كان يخوض المعركةَ على أقوى منصب منتخَب في العالم، مستخدِمًا خطابًا وخططًا تَهْتك الأساطيرَ وتَنْزع الحُجُبَ السحريةَ، وموفِّرًا - خلال ذلك - لناخبين شديدي التذمُّر معلوماتٍ بديلةً معزَّزةً بوقائعَ وإحصائياتٍ دقيقة. فكان بذلك يسير على العكس تمامًا من أنماط الغموض والشعارات المملّة والتضليل والهياج الديني التي يرعاها مرشَّحو الحزبيْن الرئيسييْن، ممهورةً بتواقيع أجهزة الإعلام - والمفارقة أنّها ممهورةٌ أيضًا بتوقيع العالم الأكاديمي الإنسانوي من خلال همودِه. والأكيد أنّ موقف نادر النضالي يدلّ على أنّ الاتجاهات المعارضة في المجتمع المتعولم لاتزال بعيدةً كلَّ البعد عن أن تنتهي أو تُهْزم. راقِبْ أيضًا انبعاثَ النزعة الإصلاحية في إيران، وتعزيزَ النزعة الديموقراطية المعادية للعنصرية في أنحاء مختلفة من أفريقيا، وغيرهما؛ ناهيك عن نضالات نوفمبر ١٩٩٩ في سياتل ضدّ منظمة التجارة العالمية، وتحرير جنوب لبنان، وحملات الاحتجاج غير المسبوقة ضدّ الحرب في العراق



على مدى العالم كلّه، وما إلى هنالك. وسوف تَطُول اللائحةُ وتختلف من حيث النبرة (لو أنّنا شرحناها كليًا) عن نزعة المهادنة التعويضية التي يبدو أنّ آندرسون يَقْترحها. من حيث النوايا، كانت حملةُ نادر مختلفةً أيضًا عن حملات خصومه في أنّها هَدَفتْ إلى توعية المواطنين ديموقراطيًا على الطاقة غير المستخدمة من أجل المشاركة في موارد البلد، بدلاً من مجرد استثارة الجشع أو مجرد الموافقة على ما يجري تمريرُه على أنّه سياسة.

بعد أنْ دَمَجْتُ كلمتيْ «مثقف» و«كاتب» منذ برهة، يَصْلُح الآن أن أبيّن لماذا وكيف ينتمي واحدُهما إلى الآخر، على الرغم من الأصل والتاريخ المنفصليْن لمفردة «كاتب». فالكاتب، في الاستخدام اليومي للُّغاتِ والثقافاتِ التي ألِفْتُها، هو الكاتب الإنسان الذي يُنْتِج الأدب، أيْ هو الروائي والشاعر والكاتب المسرحي. وأعتقد أنّه يصحّ عمومًا القولُ إنّ الكتّاب، في كافة الثقافات، يحتلّون موقعًا على حدة، ولعلّه أكثرُ تبجيلاً من موقع المثقفين. ذلك أنّه تُسبَغ على الكتّاب هالةُ الإبداع وقدرةٌ تكاد أن تكون مقدّسةً على الابتكار (وقد تكون أحيانًا قدرةً نبويةً من حيث مداها ونوعيّتها) وهو ما يُحْرَمُ منه المثقفون الذين يصنَّفون، قياسًا إلى الأدب، في مرتبة النقّاد، وهي مرتبةٌ دونيةٌ وطفيليةٌ بعضَ الشيء. (ثمة تاريخ طويل من الهجوم على النقّاد بما هم وحوش بغيضون نيّقون لا يجيدون أكثرَ من الشكوى وممارسة الفصاحة المتحذلقة). على أنّه خلال السنوات الأخيرة من القرن العشرين، ازداد اكتسابُ الكاتب لصفات المعارضة المنسوبة إلى المثقف من حيث الجهرُ بالحقيقة في وجه السلطة، والشهادةُ على الاضطهاد والعذاب، ورفعُ صوت التمرّد أثناء النزاعات مع السلطات. إنّ براهينَ إدغام واحدِهما بالآخر يجب أن تضمّ قضيةَ سلمان رشدي بكلّ مضاعفاتها، وتأسيسَ العديد من برلمانات الكتّاب ومؤتمراتهم المتخصّصة بقضايا التعصُّب والحوارِ بين الثقافات والنزاعاتِ الأهلية (كما في البوسنة والجزائر) وبحريةِ التعبير، والرقابة، والحقيقة والمصالحة (كما في جنوب أفريقيا والأرجنتين وإيرلندا وسواها)، والدورَ الرمزيَّ للكاتب بوصفه مثقفًا يَشْهد على تجربة بلد أو منطقة، بما يَمْنح تلك التجربةَ هويتَها العموميةَ المدوَّنة إلى الأبد في الأجندة السردية الكونية. ولعلّ أسهل طريقةٍ لبيان هذا التشابك هي أن نكتفي بسرد أسماء بعض (وليس بالتأكيد كل) الفائزين بجائزة نوبل مؤخّرًا، ثم أن نجعل كلّ اسم



يَقْدح في ذهننا منطقةً رمزيةً، يُمكن عدُّها بدورها منبرًا أو مثابةً لتدخّل ذلك الكاتب اللاحق في نقاشات تَدُور بعيدًا جدًا عن عالم الأدب: نادين غورديمر، كنزا پورو أوي، ديريك والكوت، وولي سوينكا، غابريال غارسيا ماركيز، أوكتاڤيو پاز، إيلي ڤيزل، برتراند راسلِ، غونتر غراس، وريغوبرتا منشو، والعديد غيرهم.

ويصحّ أيضًا القولُ، كما أبانتْ پاسكال كازانوڤا في كتابها الغني **جمهورية الآداب العالمية**، إنّه يتأسّس الآن نظامٌ أدبي عولمي، تشكَّلَ عبر المئة والخمسين سنة الأخيرة، هو نظام متكامل بنمط التأدب الخاص به ووتيرتِه وقانونِه ومداه الأممي وقيَمه السُّوقية. وتعود فاعليةُ ذلك النظام إلى أنّه أَنْتج، على ما يبدو، أنماطًا من الكتّاب تحاججُ المؤلّفةُ أنّها تنتمي إلى أصناف مختلفة بين مندمجين ومنشقّين وانتقاليين، وقد تفرَّد كلٌّ واحد منهم وصُنِّف في منظومة بالغةِ الفعالية متعولمة وشبهِ سُوقية. وتتّجه محاججتُها الفعلية منحى البرهنة كيف قد يَذْهب هذا النظامُ القويُّ والكليُّ الحضور إلى حدّ استثارة لونٍ من الاستقلالية عنه، في حالات من أمثال حالتيْ جويس وبيكيت، وهما كاتبان لا يَخْضعان لقوانين الدولة أو النظام من حيث اللغة ولا التهجئة.

لكنْ على عظيم إعجابي بكتاب كازانوڤا، فإنّ إنجازه النهائي يبقى متناقضًا. إذ يبدو أنّها تقول إنّ الأدب بما هو نظام متعولم يَمْلك لونًا من الاستقلال الذاتي يضعه إلى حدّ كبير في ما يتعدّى الوقائعَ الإجمالية للمؤسّسات والخطابات السياسية. والحقّ إنّ هذه الفكرة تَمْلك بعضَ المعقولية النظرية عندما تَصُوغها الكاتبةُ في «مدى أدبي دولي» يتمتّع بقواعده التأويلية المخصوصة وبجدليّته المميزة بين العمل الفردي والجماعي، وبما يَحْمله من إشكاليات تتعلّق بالنزعات واللغات القومية. إلاّ أنّ الكاتبة لا تذهب إلى الحدّ الذي يصل إليه أدورنو إذ يقول (وأقول معه أيضًا، وهذا ما أنوي العودة إليه بإيجاز في الختام) إنّ أحد المعالم المميّزة للحداثة هو كيفية احتياج الحيّز الجمالي والحيّز الاجتماعي إلى البقاء ـ غالبًا عن وعي وفي مستوى عميق جدًا ـ في حالة من التوتّر المستدام. ثم إنّ المؤلّفة لا توظِّف ما يكفي من الوقت لنقاش الوسائل التي بها يبقى الحيزُ الأدبي، أو قُل الكاتبَ نفسَه، متورِّطًا في السجالات الثقافية لفترةِ ما بعد الحرب الباردة، بل غالبًا ما يكون مجنَّدًا لخدمة تلك السجالات الناجمة عن تغيّر المواقع السياسية التي تحدثتُ عنه آنفًا.



وهكذا، ففي هذا الإطار الأوسع، لن يعود ثمة حاجةٌ إلى التمييز الأساسي بين كاتب ومثقف، ما دام كلاهما فاعلاً في الحيّز العامّ الجديد الذي تهيمن عليه العولمةُ (والتي يَفْترض الجميعُ وجودَها بمن فيهم أنصارُ فتوى الخميني) فيجوز إذّآك نقاشُ وتحليلُ الدور العمومي للكتّاب والمثقفين مجتمعين. بعبارة أخرى، فإنِّي سوف أركّز على ما هو مشترك بين الكتّاب والمثقفين إذ يتدخّلون في الحيّز العام. على أنِّي لا أريد أن أتخلّى أبدًا عن إمكانية وجود ميدانٍ خارج العولمة، غير ممسوس بها، سوف أناقشها في نهاية البحث، ما دام همّي الأساسي منصبًا على دور الكاتب داخل النظام الحالي.

إسمحوا لي أن أسجِّل ملاحظةً عن المميِّزات التقنية لتدخُّل المثقفين في أيامنا هذه. من أجل استيعابٍ مكينٍ لوتيرة تسارع الاتصالات خلال العقد المنصرم، أودّ المقارنة بين إدراك جوناثان سويفت للتدخّل الفعّال في الحقل العام مطلعَ القرن الثامن عشر، وإدراكنا نحن لذلك التدخُّل. لا شكّ في أنّ سويفت كان كاتبَ الكرّاسات السِّجالية الأشدّ فتكًا في زمانه، وقد تمكّن ـ خلال حملته على دوق مالبوره، سنتيْ ١٧١٣ و١٧١٤ ـ من أن يرمي في الشارع خلال بضعة أيام بـ ١٥ ألف نسخة من كرّاسه **سلوك الحلفاء**. وقد أدّى ذلك إلى إسقاط الدوق من علياء مقامه الرفيع، لكنّه لم يغيِّر انطباعَ سويفت المتشائم (الذي عبّر عنه في كرّاسه **حكاية مغطس** سنة ١٦٩٤) بأنّ كتاباته في الأساس ظرفية لا تَصلح إلاّ للوقت القصير الذي تروَّج خلاله. كان سويفت يفكِّر طبعًا بالمخاصمة الجارية بين القدامى والمحْدثين، حيث كان كتّاب مبجّلون مثل هوميروس وهوراس يتمتّعون بالأقدمية والديمومة، على حساب شخصيات حديثة مثل درايدن بفضل العمر وأصالة الرأي. أما في زمن وسائل الإعلام الإلكترونية، فإنّ تلك الاعتبارات تَفْقد معظمَ ما لها من أهمية، ما دام كلُّ مَنْ هو مزوَّد بكمبيوتر وبمدخلٍ لائقٍ إلى الانترنت بات قادرًا على الوصول إلى أعداد من الناس تَفُوق الذين وصَل إليهم سويفت بآلاف الأضعاف؛ كما أنّه يستطيع أن يتطلّع إلى الاحتفاظ بما كتب بطريقة غير مسبوقة. إذن، يجب تعديلُ أفكارنا عن الأرشيف والخطاب تعديلاً جذريًا، إذ لم يعد في الإمكان اعتمادُ تعريفهما الذي حاوله فوكو بجهد جهيد منذ ما لا يتجاوز عقديْن من الزمن. وحتى عندما يَكْتب واحدُنا إلى صحيفة يومية أو دورية، فإنّ فُرَصَ الاستنساخ المضاعفة، كما فرص المحافظة على المكتوب إلى زمن غير محدود (نظريًا على الأقل)



قد أطاحت حتى بفكرة الجمهور الفعلي في مقابل الجمهور الافتراضي. وما من شك في أنّ هذه الأمور قد حَدَّتْ من القدرات التي تَمْلكها الأنظمةُ على مراقبة كتابات تَعْتبرها خطيرةً، أو حتى على حظرها، علمًا (كما سوف أبيّن بعد حين) أنّه توجد وسائلُ لا تَخْلو من الفظاظة لحَجْرِ الوظيفة التحريرية للكتابة على الإنترنت أو للحدّ منها. فحتى أمدٍ ليس بالبعيد، كانت المملكة العربية السعودية وسورية، مثلاً، قد نجحتا في حَظْرِ لا الإنترنت فقط وإنّما محطّات التلفزيون الفضائية كذلك. أما الآن، فيتسامح البَلَدان مع مداخل محدودة إلى الانترنت، على الرغم من أنّهما، حفاظًا على سيطرتهما، قد تزوَّدا بأجهزةٍ متطوّرةٍ سوف تكون تحريميةً ومانعةً على المدى الطويل.

وإذا كانت الأمور على هذه الحال، فإنّ مقالةً أكتبها في نيويورك لصحيفة بريطانية سيكون لها الحظُّ في أن تعود فتَظْهر على مواقع الانترنت أو عبر البريد الإلكتروني على شاشات الولايات المتحدة وأوروبا وباكستان والشرق الأوسط وأميركا اللاتينية وجنوب أفريقيا وأستراليا كذلك. ولا يَمْلك المؤلِّفون ولا الناشرون إلاَّ سيطرةً ضعيفةً على ما يعاد نشرُه أو توزيعُه. فلمن يَكْتب الكاتب، إذن، إذا كان يَصْعب تحديدُ الجمهور بأيّ مقدار من الدقة؟ أعتقد أنّ معظم الكتّاب يركّزون على دار النشر الحالية التي كلّفتهم بالنصّ، أو على القرّاء المفترضين الذين نودّ أن نتوجّه إليهم. والحقيقة أنّ فكرة الجماعة المتخيَّلة قد اكتسبتْ فجأةً بُعْدًا حَرْفيًا فعليًا وإنْ يكن افتراضيًا. بالتأكيد يحاول المرء تكوينَ جمهور من القرّاء وتشكيلَه واعتمادَه مرجعًا له، أكثرَ بكثير مما كان عليه الأمرُ أيامَ سويفت، عندما كان هذا يَفْترض على نحو طبيعي أنّ الشخصية المسماة «رجل الكنيسة الأنغليكانية» هي فعليًا جمهورُه الحقيقي الراسخ وإنْ يكن قليلَ العدد. وهذا ما اكتشفتُه عندما شرعتُ، منذ أزود من عشر سنوات، الكتابةَ في مطبوعة عربية من أجل جمهور عربي.

لذا علينا جميعًا أن نَعْمل الآن، تَحْدونا فكرةٌ تقول إنّنا على الأرجح واصلون إلى جماهير أوسع ممّا كنّا نتصوّره حتى منذ عقد من الزمن، مع أنّ حظوظنا في المحافظة على ذلك الجمهور قليلةٌ جدًا للسبب ذاته. ليس في الأمر مجردُ تفاؤل للإرادة، بل إنّه كامن في جوهر الكتابة الآن. وهذا ما يصعِّب على الكتّاب كثيرًا الانطلاق من أنّ ثمة



فرضيات مشتركةً بينهم وبين قرّائهم هي من قبيل تحصيل الحاصل، أو أن يتصوّروا أنّ إشاراتهم وتلميحاتهم يَسْهل فهمُها فوراً. والغريب أنّ الكتابة في ذلك المدى الجديد المتوسّع تنطوي أيضًا على نتيجة جزافية إلى أبعد حدّ، هي سهولة إقدام الكاتب على البوح بأشياء قد تكون إمّا غامضةً كليًا أو كليةَ الشفافية. أما إذا كان المرء يَمْتلك أدنى حس بالصنعة الفكرية أو السياسية (وسوف أتناول هذا الموضوع بعد لحظة) فسوف يختار الخيارَ الثاني بدلاً من الأول. ولكنّ النثر الشفّاف والبسيط والواضح يَحْمل تحدِّياته المميزة، ما دام الخطرُ الداهمُ دومًا هو السُّقوط في الحياد المضلِّل للّغة الإنكليزية العالمية التي يَصْعب تمييزُها عن نثر «السي. إن. إن» أو «يو. إس. آي توداي». وهذه ورطة فعلية، إمّا لأنّها تنفّر القراءَ في آخر المطاف (والأخطر أنّها تُرْبِك الناشرين) أو لأنّها تحاول كسبَ القراء بواسطة اعتماد أسلوب شديد الشبه بالبنية الذهنية، التي يسعى الكاتبُ/المثقف ذاتُه إلى فضحها وإلقاءِ التحدي في وجهها. أقول لنفسي دومًا: يجب أن تتذكّر أنّه لا توجد لغةٌ أخرى في متناول اليد، وأنّ اللغة التي أستخدمها يجب أن تكون هي هي اللغةَ التي تستخدمها وزارةُ الخارجية أو يستخدمها رئيسُ الجمهورية عندما يقولان إنّهما يؤيِّدان حقوقَ الإنسان وإنّهما يخوضان حربًا لـ «تحرير» العراق. فيتوجّب عليّ أن أكون قادرًا على استخدام اللغة ذاتها من أجل إعادة التحكُّم بالموضوع، واستردادِه، وإعادةِ وصله بالوقائع البالغة التعقيد التي بسّطها خصومي المثْقَلون بالامتيازات وخانوها أو عمدوا إلى الحطّ من قدرها أو إلى محوها كليًا. ويجب أن يكون قد بات بدهيًا، بعد هذا كلِّه، أنّ المثقف الذي لا يقتصر دورُه على الدفاع عن مصالح سواه لا بدّ أن يكون له خصومٌ مسؤولون عمّا آلت إليه الأحوالُ، خصومٌ لا بدّ له من الاشتباك معهم اشتباكًا مباشرًا.

وإذا كان صحيحًا، ومثبِّطًا للهمم، أنّ معظم وسائل الإعلام تسيطر عليها المصالحُ الجبّارة، ويتحكّم بها من ثم الخصومُ أنفسُهم الذين يقاومهم المثقفُ أو يهاجمهم، فالصحيح أيضًا أنّ طاقةً فكريةً ذاتَ قدرة على الحركة النسبية قابلةٌ لأن تستفيد من أنواع المنابر المتوافرة للاستخدام، بل هي قادرةٌ فعلاً على مضاعفة عددها. من هنا فإنّه يوجد، من جهة، ستُّ شركات جبّارة متعدِّية الجنسيات يرأسها ستةُ رجال يسيطرون على تزويد العالم بالصور والأخبار. ولكنّه يوجد، من جهة أخرى، المثقفون



المستقلّون الذين يشكّلون فعلاً جماعةً في طور التكوين، منفصل واحدهم عن الآخر جسديًا لكنّهم متصلون ـ بوشائج مختلفة ـ بعدد أكبر من جماعات الناشطين الذين تتجاهلهم وسائلُ الإعلام الرئيسية، وإنْ تكن تتوافر لديهم فعلاً أشكالٌ أخرى من «الآلات الخطابية» بحسب تعبير سويفت. فكِّروا بالمروحة المدهشة من الفرص التي يوفِّرها منبرُ المحاضرات والكرّاسات السجالية والإذاعات والصحف البديلة وصحف المناسبات والمقابلات والاحتفالات ومنابر الكنائس ومواقع الانترنت، لكي نسمِّي البعضَ منها فقط. صحيح أنّ عدم دعوة المرء إلى «نيوز آور» (ساعة الأخبار) على شبكة «بي. بي. سي» أو على برنامج «نايت لاين» (رسالة المساء) على شبكة «آي. بي. سي.» يشكِّل إعاقةً كبيرةً نسبيًا؛ وإنْ دُعي، فلن يُعْرَض عليه أكثرُ من دقيقة واحدةٍ عابرةٍ ومعزولة. لكنّ فرصًا أُخرى تتوافر لا على شكل لسعات صوتية، ولكنْ على شكلِ مهلٍ أطول من الوقت. من هنا فإنّ السرعة سلاحٌ ذو حدّين: إذ ثمة سرعةُ الأسلوب الشعاروي الاختزالي الذي هو السمة الرئيسية لخطاب الخبراء، وهو مباشر، سريع، صياغي، وبراغماتي شكلاً؛ وهناك سرعة الردّ والشكل التي يستطيع المثقفون ـ وبالتأكيد معظمُ المواطنين أيضًا ـ استغلالَها من أجل تقديم تعبيرات أشمل وأكمل عن وجهات النظر البديلة. أقصد أنّنا، بالإفادة مما هو متوافر على شاكلة منابر متعدّدة (أي المنابر التي لا تتوافر للشخصيات التلفزيونية أو الخبراء أو السياسيين المرشحين للانتخابات، أو تلك التي يتعالى عليها هؤلاء)، يُمْكن إطلاقُ نقاشاتٍ أكثر اتّساعًا.

لا يجوز الاستخفافُ بالطاقة التحريرية لذلك الوضع الجديد، ولا بالمخاطر التي تتهدَّدُها. اسمحوا لي أن أقدِّم مثالاً قويًا حديثًا على ما أعني. يوجد نحو أربعة ملايين لاجئ فلسطيني مبعثرين عبر أرجاء العالم الأربعة، يعيش عدد كبير منهم في مخيّمات كبيرة في لبنان (حيث وقعتْ مجزرةُ صبرا وشاتيلا عام ١٩٨٢) والأردن وسورية، وغزّة والضفة الغربية المحتلتيْن من إسرائيل. في عام ١٩٩٩ قامت مجموعةٌ نشطةٌ من الشبّان اللاجئين المتعلمين في مخيّم الدهيشة قرب بيت لحم في الضفة الغربية بإنشاء «مركز إبداع». ومن أبرز سماته مشروعُ «عَبْرَ الحدود» الذي كان طريقةً ثوريةً لربط اللاجئين بعضهم ببعض عبر شاشات الإنترنت ـ وهم المنفصلون جغرافيًا وسياسيًا بحواجزَ كأداء إنْ لم تكن مستحيلةَ التجاوز. ولأول مرة منذ أن تشتّت آباؤهم عام ١٩٤٨، بات



باستطاعة الجيل الثاني من اللاجئين الفلسطينيين في بيروت أو عمّان أن يتّصلوا بنظراء لهم داخل فلسطين. وبعضُ ما أنجزه المساهمون في هذا المشروع كان مثيرًا للإعجاب حقًا. وهكذا مضى سكّانُ الدهيشة في زيارات إلى قراهم السابقة في فلسطين، وأخذوا يَصِفون مشاعرَهم ومشاهداتهم للاجئين الآخرين الذي سمعوا بتلك المواضع لكنّهم لم يستطيعوا إليها سبيلاً. وفي غضون أسابيع لا أكثر، انعقدتْ أواصرُ تضامن مدهش في وقتٍ باشرتْ فيه مفاوضاتُ الحلّ النهائي السيئةِ الطالع بين منظمة التحرير الفلسطينية وإسرائيل في تناول قضيتي اللاجئين والعودة، اللتيْن شكّلتا ـ مع قضية القدس ـ صميمَ عملية السلام الواصلة إلى مأزقها. لذلك رأى بعضُ اللاجئين الفلسطينيين أنّ حضورَهم وإرادتَهم السياسييْن قد تجسّدا لأول مرة، مانحَيْن إياهم مكانةً جديدةً تختلف نوعيًا عن حالة التلقي المستكينة التي كانت قدَرَهم خلال نصف قرن من الزمن. وفي يوم ٢٦ آب ٢٠٠٠ دُمّرتْ كافةُ كمبيوترات الدهيشة في عمليةٍ من الاستباحة السياسية لم تَتْرك مجالاً للشكّ عند أحد في أنّ اللاجئين مقدَّرٌ أن يظلوا لاجئين، أيْ أنّه لا يجوز لهم أن يزعجوا الوضعَ القائم الذي اتكأ على افتراض صمتِهِم خلال فترة طويلة. لم يكن صعبًا وضعُ جردة بالمشتبَه بهم، وإنّما الصعُب هو أن نتخيّل أنّ أحدًا سوف يسمّى بالاسم أو أنّ أحدًا سوف يحاكَم. في كل الأحوال، فقد باشَرَ سكّانُ الدهيشة فورًا العملَ على إعادة بناء «مركز إبداع،» ويبدو أنّهم نجحوا في ذلك إلى حدٍ ما.

إنّ الإجابة على سؤال «لماذا» في هذا السياق أو في سياقات أخرى مشابهة ـ يؤْثِر الأفرادُ والجماعاتُ التعبيرَ كتابةً أو كلامًا على الصمت ـ هي المعادلُ لتعيينِ ما يواجهه الكاتبُ أو المثقفُ في الحيّز العمومي. أعني أنّ وجود الساعين إلى العدالة الاجتماعية والمساواة السياسية، والذين يدركون (بحسب تعبير آماريتا سين) أنّ الحرية يجب أن تتضمّن الحقَّ في مروحة خيارات توفِّر النموّ الثقافي والسياسي والفكري والاقتصادي، سوف يَدْفع المرءَ بالضرورة إلى الرغبة في التعبير بدلاً من التزام الصمت. ذلك هو الاصطلاح الوظيفي لمهمة المثقف. ومن هنا فإنّ المثقف يقف في موقع يمكِّن من صياغة تلك التوقُّعات والتمنيات، ومِنْ تنميتها.



إنّ كل تدخُّل تسلسلي يختصّ طبعًا بمناسبة مميزة، ويَفْترض وجودَ توافقٍ أو معرفةٍ أو نموذج فكري أو ممارسةٍ (نستطيع أن ننتقي مفهومَنا الأثيرَ الذي يعيّن المعيارَ المنطقي السائدَ والمقبول) خلال الحرب الأنكلو ـ أميركية ضدّ العراق، مثلاً، أو الانتخابات الوطنية في مصر والولايات المتحدة، أو بما يتعلّق بممارسات الهجرة في هذا البلد أو ذاك، أو بالبيئة في أفريقيا الغربية. ففي كل واحدٍ من هذه الأوضاع وفي العديد غيرها، تجد أنّ العلامة المميّزة للحقبة التي نعيشها هي النزوعُ إلى وجود سُنّة إعلامية ـ حكومية سائدة تَصْعب كثيرًا معاكستُها، على الرغم من أنّه يجب على المثقف أن يَفْترض أنّه يُمْكن البيانُ بوضوح عن وجود بدائل لها. وهكذا، فمن قبيل تكرار البدهيات القولُ إنّ كل وضع يجب أن يَلْقى تفسيرَه بحسب معطياته المخصوصة، ولكنْ (وأحاجج أنّ ما أقوله يسري على معظم الحالات) ينطوي كلُّ وضع أيضًا على نزاع بين منظومة قوية من المصالح من جهة، وبين مصالح أضعف قوةً، مهدَّدةٍ بالإحباط والصمت والاستيعاب أو حتى بالإبادة من قِبَلِ الأقوياء من جهة ثانية. وغنيٌّ عن القول إنّ المسؤولية بالنسبة إلى المثقف الأميركي أكبرُ، والفرصَ أوسعُ، والتحدي جدٌّ صعب. فالولايات المتحدة هي في نهاية المطاف القوةُ الكونيةُ الوحيدة، تتدخّل أينما كان، وتَمْلك موارد للسيطرة كبيرةً جدًا، وإنْ تكن بعيدةً كلّ البعد عن أن تكون لامتناهيةً.

وما دور المثقف، الجدلي والاعتراضي، إلاّ دورُ الكشف عن النزاع المشار إليه أعلاه، وجلاءِ معالمه، فعليه أن يتحدّى ويَهْزم الصمتَ المفروضَ والاستكانةَ التطبيعيةَ اللذَيْن تَفْرضهما السلطةُ الخفيةُ حيثما ومتى كان ذلك ممكنًا. ذلك أنّه يوجد توازٍ اجتماعي وفكري بين تلك الكتلة من المصالح الجماعية الطاغية وبين الخطاب المستخدَم لتبرير أواليّات تشغيل تلك المصالح وإخفائها أو التعميةِ عليها، فيما هو ـ الخطاب ـ يَكْبح الاعتراضاتِ أو التحدّياتِ التي تواجهها.

عام ١٩٩٣، أصدر بيار بورديو وشركاؤه مؤلَّفًا جماعيًا بعنوان **البؤس في العالم** (تُرجم إلى الإنكليزية عام ١٩٩٩ بعنوان **وطأة العالم: العذاب الاجتماعي في المجتمع المعاصر**) كان الغرض منه إلزام السياسيين الانتباهَ إلى ما أخفاه التفاؤلُ المضلِّلُ في المجتمع الفرنسي. إنّ مثل هذا النوع من الكتب يَلْعب دورًا فكريًا سلبيًا نوعًا ما، هدفُه ـ



بحسب بورديو ـ «إنتاجُ ونشرُ أدواتِ دفاعٍ ضدّ السيطرة الرمزية التي تزداد اتكالاً على مرجعية العلم» أو على الخبرة أو على مناشدات الوحدة الوطنية أو العزّة الوطنية أو التاريخ أو التقاليد، من أجل إكراه الشعب على الخضوع. إنّ الهند والبرازيل مختلفان بداهةً عن بريطانيا والولايات المتحدة، غير أنّ هذه الفروق اللافتة في الثقافات والاقتصاديات لا يجوز إطلاقًا أن تَحْجب نقاطَ التشابه الفاقعة التي تُمكن رؤيتُها في بعض التقنيات أو غالبًا في الحرمان والقمع اللذيْن يُجْبِران الشعبَ على التبعية الخانعة. وعليّ أن أضيف أيضًا أنْ لا حاجة إلى أن يقدِّم المرءُ نظريةً عويصةً وكاملةً للعدالة من أجل شنّ الحرب فكريًا على الظلم، ما دام ثمة مخزونٌ أمميٌّ عارمٌ من المعاهدات والبروتوكولات والمقرَّرات والشرْعات المعدّة لتَلتزمَ بها السلطاتُ الوطنيةُ إنْ هي شاءت ذلك. وفي الإطار ذاته، فإنّي أرفض الموقفَ البعدحداثي المغالي (كالذي يقفه ريتشارد رورتي[1] إذ يمارس مصارعةَ الأشباح ضدّ كائن مُبْهَم يسمّيه بازدراءٍ «اليسارَ الأكاديمي») وهو موقف إذ يواجه التطهيرَ العرقيّ أو إبادةَ الأجناس ـ كما كان يحصل في العراق في ظل نظام العقوبات ـ أو أيًا من شرور التعذيب والرقابة والمجاعة والجهل (ومعظمُها من صنع البشر لا من قبيل الأفعال الإلهية) يقول إنّ حقوق الإنسان أمورٌ ثقافية أو لغوية؛ فإذا ما خُرقتْ فإنّها لا تَملك المكانةَ ذاتَها التي يَمْنحها إياها تأسيسيون[2] (من أمثال كاتب هذه السطور) يعدّونها حقيقيةً مثلَها مثلَ أية أشياء حقيقية أخرى نقابلها في الحياة.

أعتقد أنّه يصحّ القولُ إنّ الخضوع اللاسياسي أو الجمالي، ومعه، أحيانًا، كافةُ أشكال الظفراوية وكره الأجانب، أو اللامبالاة والانهزامية، أحيانًا أخرى، كانت كلُّها

---

١ ـ ريتشارد رورتي: فيلسوف براغماتي أميركي معروف بنقده للمفهوم الحديث للفلسفة. يصنّف نفسَه في السياسة على أنّه «برجوازي ليبرالي» إصلاحي. وُلد عام ١٩٣١ لوالديْن يساريّيْن انسحبا من الحزب الشيوعي الأميركي في الثلاثينيات. درس في جامعتيْ شيكاغو ويال. درّس في عدد من الجامعات بعد خدمة سنتين في الجيش. وهو الآن أستاذ الأدب المقارن في جامعة ستانفورد. أهمّ مؤلّفاته **الفلسفة ومرآة الطبيعة** (١٩٧٩) **ونتائج البراغماتية** (١٩٨٢) **والطارئ والسخرية والتضامن** (١٩٨٩).

٢ ـ التأسيسيون: تيّار فلسفي قليلُ النفوذ في القرن العشرين، يقوم على الاعتقاد بأنّ كلّ معرفة تنبني على نواة من المعتقدات الأساسية التي تبرِّر سائرَ المعتقدات. يلتقي فيه تأثُّرٌ مشترك لفلسفة ديكارت العقلانية الأوروبية (المعارف الفطرية الأساسية) والتجريبية (الإحساس كمصدر للمعرفة ومقياس لها).



مطلوبةً أساسًا منذ الستينيات من أجل إبعادِ ما تبقّى من رواسب الرغبة في المشاركة الديموقراطية (وهو ما يُسمّى أيضًا «خطرًا على الاستقرار»). يُمْكن قراءة ذلك بوضوحٍ كافٍ في **أزمة الديموقراطية**، المؤلّف الجماعيّ الموضوع بناءً على طلب «اللجنة الثلاثية»[1] قبل عقد من الزمن على انتهاء الحرب الباردة. وفيه تَلْقى المحاجّةَ القائلةَ إنّ المزيد من الديموقراطية يسيء إلى الحاكمية، بما هي ذلك المخزونُ من الاستكانة الذي يسهّل على أوليغارشيات الخبراء الفنيين أو السياسيين ضَبْطَ الناس. وهكذا فالمرء يتعرّض دائمًا لمحاضرات خبراء مكرّسين يَشْرحون أنّ الحرية التي نريدها جميعًا تتطلّب إمّا تحريرَ الأسواق والخصخصةَ وإمّا شنَّ الحروب، وأنّ النظام العالمي الجديد ليس أقلّ من نهاية التاريخ، فيَضْعف لديه الميلُ إلى التصدي لذلك النظام بما يُشْبه المطالبَ الفردية أو حتى الجماعية. وقد تصدّى [نوام] تشومسكي لتلك الأعراض الباعثة على الشلل خلال السنوات العديدة الأخيرة.

اسمحوا لي أن أمثّل، من تجربتي الشخصية في الولايات المتحدة اليوم، على مدى جبروت التحدّيات التي يواجهها الفردُ ومدى سهولة الانزلاق إلى الهمود. إذا كنتَ تشكو من مرضٍ خطير، فإنّك لا تلبث أن تغوص في عالم من المنتجات الصيدلية المرتفعة الثمن إلى حدٍّ يثير الاستهجان، علمًا أنّ العديد منها لايزال في طور الاختبار ويتطلّب استخدامُه موافقةَ السلطات الفيدرالية. وحتى تلك الأدوية التي ليست تجريبيةً ولا حديثةً بنوع خاص (مثل الهورمونات والمضادّات الحيوية) فإنّها بمثابة منقذ للحياة يُرى إلى أسعارها الباهظة على أنّها ثمنٌ ضئيلٌ يُدْفع لقاءَ فاعليتها. وكلّما ازداد المرءُ تأمُّلاً في الأمر، اصطدمَ بمنطق الشركات القائل: قد يكون سعرُ إنتاج الأدوية منخفضًا (وهو عادة زهيد جدًا) إلاّ أنّ كلفة الأبحاث يجب استردادُها من خلال المبيعات. لكنّك تكتشف أنّ معظم أكلاف الأبحاث وَرَدَ إلى الشركة على شكل مِنَحٍ حكومية، وهذه بدورها واردةٌ

---

١ ـ اللجنة الثلاثية: تأسستْ عام ١٩٧٣ بمبادرة من البليونير الأميركي الشمالي دايڤيد روكفلر لتكون أشبهَ بحكومةِ ظلٍّ عالمية توفِّر تصوُّرات لقيادة العالم وإدارة اقتصادياته من القوى الصناعية الديموقراطية الثلاث: أميركا الشمالية وأوروبا واليابان. تولّى زبغنيو برزنسكي (مسؤولُ الأمن القومي لاحقًا في إدارة الرئيس كارتر) إنشاءَ المؤسسة، وأدارها، وشَغَل فيها منصبَ الأمين العام التنفيذي. تتشكّل عضويةُ اللجنة من أكثر من ٣٠٠ من المصرفيين ورجال الأعمال المتفرّقين والسياسيين (أبرزُهم السياسي الجمهوري المحافظ باري غولدواتر) والإعلاميين.



من الضرائب التي يَدْفعها المواطنون أجمعين. وعندما تتصدّى لسوء استخدام الأموال العامة على شاكلة أسئلة موجّهة إلى مرشّح ذي تفكير تقدُّمي وواعد مثل بيل برادلي،[1] تَفْهم فورًا لماذا لا يثير أولئك المرشَّحون مثلَ تلك الأسئلة. فهم يتلقَّوْن تبرُّعاتٍ ضخمةً من «ميرك آند بريستول مايرز،»[2] وهو ما يَسْتبعد جدًّا إقدامَهم على تحدّي داعميهم. وهكذا تستمرّ في الدفع وفي العيش على افتراضٍ أنّك محظوظٌ بما فيه الكفاية لأنّ لك بوليصةَ تأمين صحّي، ولأنّ شركة التأمين تتوالى الدفع نيابةً عنك. ثم تكتشف أنّ محاسبي شركة التأمين الصحّي هم الذين يقرّرون مَنْ يحقّ له الحصولُ على دواءٍ أو فحصٍ باهظِ الكلفة، وما هو المسموحُ وما هو غيرُ المسموح تناوُلُه من هذا وذلك، ولأيةِ مهلةٍ، وفي أيةِ ظروف؛ فإذ ذاك فقط تُدْرك أنّ شبكة أمانٍ بدائيةً من مثل شرعة حقيقية لحقوق المريض لن يصوِّت عليها الكونغرسُ نظرًا لأنّ شركات التأمين التي تحقّق معدّلاتٍ عاليةً جدًّا من الأرباح تمارس الكولسةَ ضدّها بلا كلل.

باختصار، أرى نفسي مَسُوقًا إلى القول إنّه حتى المحاولات البطولية التي يُبْديها أمثالُ فريدريك جايمسون من أجل فهم النظام على المستوى النظري، أو من أجل صياغةِ ما أسماه سمير أمين البدائلَ القائمةَ على «فكّ الارتباط»[3]، مقدَّرٌ لها أن تُنْسَفَ من أساسها بسبب إهمالها النسبي للتدخُّل السياسي الراهن في الأوضاع الوجودية التي نعيشها نحن المواطنين ـ وهو تدخُّلٌ لا يَقْتصر على جانبه الشخصي وإنّما هو جزء مكوّن من حركة مناهضة ومعارضةٍ واسعةِ النطاق. بدهي أنّنا كمثقفين نَحْمل جميعُنا فهمًا عمليًا ما أو ترسيمةً معيّنةً للنظام العالمي (ويعود الفضلُ في ذلك بالدرجة الأولى إلى مؤرِّخين عالميين أو إقليميين من أمثال إيمانوئيل ڤالرشتين وأنور عبد الملك وج. م. بلوط وجانيت أبو لغد وبيتر غران وعلي مزروي ووليام ماك نيل). على أنّه فقط من خلال

---

١ ـ بيل برادلي: من نجوم كرة السلّة الأميركية الشمالية، قبل أن يتحوّل إلى السياسة. عضو ديموقراطي في مجلس الشيوخ عن ولاية نيوجيرزي ابتداء من العام ١٩٧٨ ولثلاث دورات متتالية. خاض الانتخابات الرئاسية الأولية لاختيار الحزب الديموقراطي مرشَّحَه للرئاسيّات عام ١٩٩٩، لكنّه هُزم أمام آل غور، نائبِ الرئيس بيل كلنتون. تبيّن أنّه تلقّى مساعدات مالية كبيرة لحملته الانتخابية من كبريات شركات الأدوية والإعلام.

٢ ـ واحدة من كبريات شركات الأدوية العالمية المتعدية الجنسية.

٣ ـ المقصود فكّ الارتباط اقتصاديًا، بالدرجة الأولى، بين الحاضرة الإمبريالية والبلد التابع.



المواجهة المباشرة مع ذاك النظام العالمي ـ على هذا الشكل أو ذلك من المدى الجغرافي أو المَوْقع أو الإشكالية المحدّدة ـ تخاض المبارزاتُ وربما يَنْعقد الفوزُ فيها أيضًا. يوجد مساق تأريخي باعثٌ على الإعجاب من أنواع الأشياء التي أعنيها في المقالات المجموعة في كتاب بروس روبنز **الشعور المتعولم: محنة الأممية** (١٩٩٩) وكتاب تيموثي برينان **في العالم كأنّك في بيتك: الكوزموپوليتية الآن!** (١٩٩٧) وكتاب نيل لازاريوس **القومية والممارسة الثقافية في العالم ما بعد الاستعماري** (١٩٩٩). وهي مؤلَّفات يشكِّل نسيجُها الإقليمي المُحْكم المشج والواعي لذاته بداياتِ تحسُّسٍ لعالمنا المعاصر لدى المثقفين النقديين (والمناضلين)، منظورًا إليه بما هو حقباتٌ أو حتى أجزاءٌ من صورة استعراضية أكبر، يتمّ تجميعُها بواسطة أعمالهم وأعمال الآخرين من أمثالهم. ويقترح هؤلاء خريطةَ تجارب كانت مستحيلةَ الاستجلاء وربما غيرَ مرئيةٍ أصلاً لعقديْن خَلَوا. غير أنّ فترة ما بعد الإمبراطوريات التقليدية، ونهاية الحرب الباردة، وانهيار المعسكريْن الاشتراكي ومعسكر عدم الانحياز، وولادة الجدليات بين الشمال والجنوب في حقبة العولمة، تَجْعل من المستحيل عَزْلَ تلك التجارب عن الدراسة الثقافية أو عن تخوم الاختصاصات الإنسانية.

ذكرتُ عددًا قليلاً من الأسماء ليس فقط للإشارة إلى مدى أهمية مساهماتهم بحسب اعتقادي، وإنّما أيضًا لاستخدامهم من أجل القفز مباشرةً إلى ميادين محدّدة للاهتمام الجمعي، حيث توجد إمكانيةُ «الابتكار الجمعي» إنْ كان لي أن أستشهد ببورديو للمرة الأخيرة. وهو يواصل قائلاً:

«وهكذا فإنّ بنيان الفكر النقدي بأكمله بحاجة ماسة إلى إعادة بناء نقدية. ولا يُمْكن الاضطلاعُ بذلك الجهد، كما كان البعضُ يظنّ في الماضي، على يد مثقف كبير واحد، هو بمثابة شيخ مفكّرين يتمتّع بموارد فريدة لفكره المتميّز، أو بواسطة ناطقين رسميين باسم جماعة أو مؤسّسة يُفْترض أنّها تتكلّم باسم أولئك الذين لا صوت أو نقابة أو حزب لهم أو أيّ شيء من هذا القبيل. هنا يستطيع المثقف الجمعي [والمثقف الجمعي هو الاسم الذي يطلقه بورديو على أفراد يشكّل جماعُ أبحاثهم ومشاركتهم في مواضيع بحثية مشتركة نوعًا من وحدة تعاونية متخصِّصة] أن يلعب دورَه الذي لا يعوَّض، بالمساعدة على توفير ظروف اجتماعية من أجل الإنتاج الجمعي للطوباويات الواقعية».



إنّ جوابي على هذا هو التشديد على غياب أيّ برنامج علمي أو مخطّط توجيهي أو نظرية كبرى لما يستطيع المثقفون القيامَ به، وعلى الافتقار راهنًا إلى أية غائية طوباوية يمكن القول إنّ التاريخ البشري متّجهٌ إليها. لذا يخترع المرءُ الأهداف خطفًا - بالمعنى الحرفي للمفردة اللاتينية inventio التي يستخدمها علماءُ البلاغة للتشديد على معنى «إعادة العثور على»، أو «إعادة تجميع إنجازات ماضية» في مقابل الاستخدام الرومنطيقي للاختراع بما هو شيء تَخْلقه مِنْ لا شيء. وهذا يعني أنّ المرء يستطيع افتراضَ تحقيقِ وضعٍ أفضل تأسيسًا على وقائع تاريخية واجتماعية معلومة. وهذا ما يوفّر للإنجازات الفكرية على جبهات عديدة، وفي أمكنة كثيرة، تنوُّعًا في الأساليب يمكّنها من الاستمرار في تشغيل حسٍّ المعارضة وحسٍّ المشاركة الملتزمة، التي تحدثتُ عنهما منذ قليل، في آن معًا. لذلك تستطيع السينما والتصويرُ وحتى الموسيقى، بالإضافة إلى كلّ الفنون الكتابية، أن تكون بمثابة الأوجه المتعدّدة لذلك النشاط. إنّ جزءًا ممّا نمارسه نحن المثقفين لا يَقْتصر على تعيين الحالة الراهنة وإنّما يَشْمل أيضًا استكشافَ إمكانات التدخّل النشط، أمارَسْنا هذا النشاط بأنفسنا أمِ اعترفْنا به لدى آخرين سبَقونا أو لايزالون يمارسونه. ذلك هو دور المثقف بما هو رقيب.

إنّ النزعة البلدية من النمط القديم - كمثَل أن يكون المرءُ خبيرًا أدبيًا اختصاصهُ إنكلترا مطلعَ القرن السابع عشر - آخذةٌ في إلغاء نفسها بنفسها، وتبدو، بصراحة، عديمةَ الإثارة وَخَصيّة من غيرِ ما مبرِّر. يجب الافتراضُ هنا أنّه على الرغم من أنّ المرء قد لا يستطيع أن يفعل كلّ شيء أو أن يَعْلم كلّ شيء، إلاّ أنّه يجب أن يكون ممكنًا على الدوام ليس فقط استكشافُ عناصرِ نضالٍ أو توتّرٍ أو إشكال في متناول اليد يُمْكن جلاؤها جدليًا، وإنّما أيضًا الاستشعارُ بأنّ ثمة شعبًا آخر له حصةٌ مشابهة وعملٌ مشابهٌ في مشروع مشترك. وقد عثرتُ على توازٍ مُوحٍ ولامعٍ لما أعنيه في كتاب آدم فيليبس الأخير **ديدانُ داروين**، حيث أبان اهتمامُ داروين الطويلُ بالدودة السافلة قدراتها على التعبير عن طاقة الطبيعة على التنوُّع والتصميم، دون أن يكون بمقدورنا معاينةُ هاتيْن الظاهرتيْن بتمامهما بالضرورة. فإذا به - داروين - في أبحاثه عن الديدان قد استبدل «أسطورة خليقة بأسطورةِ ديمومةٍ زمنية».



هل توجد طريقةٌ غيرُ تافهة للتعميم عن الكيفية التي تخاض بها تلك النضالاتُ الآن وعن الكيفية التي بها تتشكّل؟ سوف أقتصر على قول القليل عن ثلاثة فقط من تلك النضالات، وكلُّها مؤهَّلة بعمق للتدخُّل والجلاء الفكريّن. النضال الأول هو منعُ اضمحلال الماضي واستباقُ عمليات إخفائه. ففي إزاء سرعة التغيّرات، وإعادة صياغة التقاليد، وتقديمٍ تبسيطاتٍ للتاريخ على الطريقة الباودلرية،[1] يقع هذا النضالُ في صميم النزاع الذي يصفه بنجامين باربر، وإنْ على نحوٍ تعميمي جارف، بأنّه «**جهاد ضد عالَم ماكدونالد**». إنّ دور المثقف هو أن يقدِّم سردياتٍ بديلةً ومنظوراتٍ للتاريخ مغايرةً لتلك التي يقدِّمها مقاتلون نيابةً عن الذاكرة الرسمية وعن الهوية والرسالة القوميتين. منذ نيتشه، على الأقلّ، يُنظر إلى كتابة التاريخ وتراكمات الذاكرة، بطرق مختلفة، على أنّها المرتكزات الأساسية للسلطة؛ فهي تقود استراتيجياتِها وتَرْسم الخطوطَ البيانية لتقدّمها. أنظرْ، مثلاً، إلى الاستغلال المروِّع لعذابات الماضي كما يصفها توم سيغيف وبيتر نوفيك ونورمان فنكلستين، في رواياتهم عن استخدامات «المحرقة». أو، إذا شئنا البقاءَ في حومة إعادة الاعتبار والتعويض التاريخييْن، فانظرْ إلى أعمال التشويه وتقطيع الأوصال وإعدام الذاكرة وسائر الارتكابات البغيضة بحقّ تجارب تاريخية قيّمة لا تَمْلك فئاتِ ضغطٍ تتمتع بمقدارٍ من القوة في الحاضر للدفاع عنها، فتستحقّ ـ من ثم ـ النبذَ أو الاستصغار. ما نحتاجه الآن هو كتابات متحرِّرة من الثمالة، وتتمتّع بمقدار منَ الصحو، لتوضيح تعدُّد وتعقُّد التاريخ، دون السماح لأحد بأن يَسْتنتج أنّه ـ التاريخ ـ يتقدّم إلى أمام، على نحو يُغْفل العاملَ الذاتي المشخصن، وفق قوانين تتحكّم بها القدرةُ الإلهية أو الأقوياء.

النضال الثاني هو من أجل بناء حقولِ تعايشٍ بدلاً من ميادينِ قتالٍ بواسطة الجهد الفكري. ثمة دروس عظيمة يُمْكن تعلُّمُها من تجارب التحرُّر من الاستعمار. فكائنًا ما كان نبلُ الأهداف التحريرية، فإنّها لم تَمْنع، في معظم الأحوال، من انبثاق

---

١ ـ طوماس باودلر (١٧٥٤ ـ ١٨٢٥) طبيبٌ وأديبٌ بريطاني عُرِف بكتابه **شكسبير العائلي** (١٨١٨) حيث نَقّح وشذَّب مسرحيات شكسبير بحيث باتت تليق، بحسب رأيه، بأن يقرأها أب لعائلته بلا خوف من أن يسيء إلى حساسياتهم أو يخرِّبَ عقولَهم. صار اسمه رديفًا للتنقيح التبسيطي في النصوص الأدبية أو سواها، بالمعنى السلبي للعبارة.



بدائل قومية قمعية للأنظمة الكولونيالية، وإنّ المسارَ نفسَه وقع على الفور تقريبًا في أسار الحرب الباردة على الرغم من الفنون البلاغية لحركة عدم الانحياز. والأفدح من ذلك أنّ الأهداف التحريرية قد تقزّمتْ بل تسفّهتْ على يد صناعةٍ أكاديميةٍ صغيرةٍ حوّلتْها ببساطة إلى مبارزة غامضة بين خصوم ملتبسين. ففي المبارزات العديدة حول العدالة وحقوق الإنسان التي يَشْعر العديدُ منّا أنّه منخرط فيها، ثمة حاجةٌ إلى مكوِّنٍ لالتزامنا، يشدِّد على ضرورة إعادة توزيع الموارد وينادي بلزوم النظرية في وجه التراكم الهائل في القوة ورأس المال الذي يشوِّه الحياةَ الإنسانية أيّما تشويه.

لا يُمْكن للسلام أن يوجد من دون مساواة؛ تلك قيمة فكرية بحاجة ماسة إلى أن نكرِّرَها ونشرحَها ونعزِّزَها. أما إغراء الكلمة ذاتها ـ السلام ـ فمردُّه إحاطتُها، بل تشبُّعُها، بمُمالقات التأييد، والمديحِ غيرِ القابل للجدل والإسناد العاطفي. وتتولى وسائلُ الإعلام الدولية ـ كما في الحرب غيرِ الشرعية ضدّ العراق ـ التضخيمَ والتزويقَ غيرَ النقدي، ونَقْلَ كلِّ هذا دونما تساؤل إلى جماهير واسعة ترى إلى السِّلْم والحرب على أنّهما مشاهد للمتعة والاستهلاك المباشر. من أجل تذويب كلمات مثل «حرب» و«سلام» إلى عناصرها المكوِّنة، واستعادةِ ما أُسقط من عمليات السلام التي تَحَكّم بها الأقوياءُ، ومن ثم إرجاع تلك الراهنية المفقودة إلى مكانها في مركز الأشياء يتطلّب الأمر من الجرأة والجهد والمعرفة أكثرَ بكثير مما تتطلّبه كتابةُ مقالاتٍ وصفيةٍ موجّهةٍ إلى «الليبراليين»، على طريقة ميكائيل إغناتييف، مقالات تحرِّض على المزيد من الدمار والموت لمدنيين بعيدين، تحت راية «الإمبريالية الحميدة». إنّ المثقف ما هو إلاّ ذاكرةٌ مضادّة، بمعنى ما، تَمْلك خطابَها المعاكسَ المخصوصَ الذي يَمْنع الضميرَ من أن يُشيح بنظره أو أن يستسلم للنوم. وخيرُ علاج هنا هو أن تتخيّل الشخصَ الذي تناقش ـ في هذه الحالة الشخص الذي سوف تَنْهمر عليه القذائفُ ـ وهو يقرأك بحضورك، على ما قاله الدكتور جونسون.

ومع ذلك، فكما أنّ التاريخ لا ينتهي ولا يكتمل أبدًا، كذلك الأمر بالنسبة إلى بعض التعاديات الجدلية التي يَستحيل مصالحتُها، أو تجاوُزها، بل إنّها ليست قابلةً حقًا لأن تُطوى في نوع من التوليفة الأرقى هي بلا ريب الأنبل.



أما مثالي الثالث، والأقرب إلى الدار، إذا جاز التعبير، فهو الصراعُ على فلسطين. فقد كنتُ دائمًا أعتقد أنّه لا يُمْكن حلُّه فعلاً بواسطة إعادة ترتيب جغرافية تقنية، تَسْمح للفلسطينيين، المقتَلَعين والمحرومين، بالحقّ ـ إذا كان هذا يسمَّى حقًا! ـ في أن يعيشوا، أشبهَ بالبوّابين في نهاية المطاف، على حوالى ٢٠ في المئة من أرضهم المطوّقة من قِبل إسرائيل والمعتمِدة كليًا عليها. ومن جهة أخرى، ليس مقبولاً أخلاقيًا مطالبةُ الإسرائيليين بأن يَنْسحبوا من كامل فلسطين السابقة، وهي الآن إسرائيل، فيصيروا لاجئين مجددًا، مثلما هم الفلسطينيون الآن. لطالما نقّبتُ بحثًا عن مخرج من ذلك المأزق، فلم أعْثر عليه؛ ذلك أنّنا لسنا إزاء قضية سهلة من قضايا «حق في مواجهة حق». وليس من الحقّ ولا من العدل أبدًا حرمانُ شعب بأكمله من أرضه وتراثه. ثم إنَّ اليهود هم أيضًا ما قد أسميتُه «إجتماع ألم»، يَحْملون مأساةً عظيمةً. غير أنّي، خلافًا لعالم الاجتماع الإسرائيلي زئيف سترنهل، الذي أفْصح عن الفكرة ذاتَ مرة بحضوري، لا أستطيع الموافقةَ على أنّ احتلال فلسطين كان ضروريًا. إنّ مجرد التفكير بالأمر هو إهانةٌ للألم الفلسطيني الحقيقي، وهو مأسوي أيضًا على طريقته الخاصة.

إنّ التجارب المتقاطعة وغير القابلة للمصالحة، في آن، تتطلّب من المثقف جرأةَ القول: هذا ما نحن شهودٌ عليه، بالطريقة ذاتِها تقريبًا التي أصرّ فيها أدرونو، على امتداد أعماله عن الموسيقى. على أنّ الموسيقى الحديثة لا يُمْكن مصالحتُها مع المجتمع الذي أنجبها؛ ذلك أنّ الموسيقى ـ في مخاتلتها الكثيفة، بل الباعثةِ على اليأس، من حيث شكلها ومضمونها ـ تستطيع أن تلعب دورَ الشاهد الصامت على اللاإنسانية المحيطة بنا. فكلّ محاولة لاستيعاب العمل الموسيقي الفردي داخل إطاره الاجتماعي إنّما هو الخطأ عينه، في رأي أدورنو.

أختم بفكرة أنّ المنزل المؤقّت للمثقف هو حومة فن متطلّب، مقاومٍ، غيرِ مساوم، لا يُمْكن للأسف أن يَنْسحب إليه المرءُ ولا أن يبحث فيه عن حلول. على أنّه فقط في حقل النفي الهشّ ذاك يستطيع المرء أن يَقْبض حقًا على صعوبةِ ما لا يُمْكن اكتناهُه، وأن يُقْدِم من ثم على محاولة اكتناهه، على الرغم من ذلك.




مكتبة
الفكر الجديد

REFERENCES

Chapter One

Bellow, Saul. "Health, Sex, Race, War." Foreword to *The Closing of the American Mind*, by Allan Bloom. New York: Simon and Schuster, 1987.

- Mr. Sammler's Planet. New York, Viking Press, 1970.

Clifford, James. Review of *Orientalism. In History and Theory* 19, No. 2 (February, 1980): 204 - 23. Reprint, "On Orientalism." In *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, by James Clifford, 255 - 76. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988.

Crane, R.S. *The Idea of the Humanities and Other Essays Critical and Historical*. 2 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1968.

Eliot, T.S. *After Strange Gods: A Primer of Modern Heresy*. London: Faber and Faber, Limited, 1934.

Foner, Eric. *The Story of American Freedom*. New York: W.W. Norton & Company, 1999.

Gray, John. *Straw Dogs: Thoughts on Human and Other Animals*. London: Granta, 2002.

Heidegger, Martin. "Letter on Humanism." In *Martin Heidegger: Pathmarks*, ed. W. McNeill, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Hofstader, Richard. *Anti-Intellectualism in American Life*. New York: Random House, 1966.



James, Henry. "Matthew Arnold." In *Literary Criticism: Essays on Literature, American Writers, English Writers*, ed. Leon Edel and Mark Wilson, 719-731. New York: Library of America, 1984.

Lears, T.J. Jackson. *No Place of Grace: Antimodernism and the Transformation of American Culture, 1880 - 1920*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

Miyoshi, Masao. " 'Globalization,' Culture, and the University." In *Cultures of Globalization*, ed. Masao Miyoshi and Fredric Jameson, 247-70. Durham: Duke University Press, 1998.

- "Ivory Tower in Escrow". *Boundary* 227, No. 1 (Spring 2000): 8-50.

- "The University and the 'Global' Economy: The Cases of the United States and Japan." *South Atlantic Quarterly* 99, no. 4 (2000): 669 - 96.

Ohmann, Richard. *English in America: A Radical View of the Profession*. Oxford: Oxford University Press, 1976.

Ortega y Gassett, José. *Vélasquez, Goya and the Dehumanization of Art*. New York: W.W.Norton & Company, 1972.

Poirier, Richard. *The Renewal of Literature: Emersonian Reflections*. New York: Random House, 1987.

Shattuck, Roger. *Forbidden Knowledge: From Prometheus to Pornography*. New York: St. Martin's Press, 1996.

Snow, C.P. *The Two Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press, 1959.

Spitzer, Leo. *Linguistics and Literary History: Essays in Stylistics*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1948.

Vico, Giambattista. *The New Science of Giambattista Vico: Revised Translations of the Third Edition of 1744*. Trans. Thomas G. Bergin and Max H. Fisch. Ithaca: Cornell University Press, 1984.

Chapter 2

Appadurai, Arjun. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.



Cavafy, Constantine P. "Waiting for the Barbarians". *In Before Time Could Change Them: The Complete Poems of Constantine P. Cavafy*. Trans. Theoharis Constantine Theoharis. New York: Harcourt, 2001.

Frye, Northrop. *The Anatomy Of Criticism*. Princeton: Princeton University Press, 1957.

Saunders, Frances Stonor. *Who Paid the Piper? The CIA and the Cultural Cold War*. London: Granta, 1999.

Viswanathan, Gauri. *Masks of Conquest: Literary Study and British Rule in India*. New York: Columbia University Press, 1989.

Wallerstein, Immanuel. "Eurocentrism and its Avatars." *New Left Review 226* (November/ December 1997): 93-107.

Chapter 3

Barber, Benjamin. *Jihad Versus McWorld: How Globalism and Tribalism Are Reshaping the World.* New York: Ballantine, 1996.

Bourdieu, Pierre. *The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society*. Cambridge: Polity Press, 1999.

Deutscher, Isaac. *The Non-Jewish Jew*. Ed. and intro. Tamara Deutscher. London and New York. Oxford University Press, 1968.

Emerson, Ralph Waldo.*Essays: First and Second Series*. New York: Vintage Books, 1990.

Forster, E.M. *Howard's End*. New York: Penguin Classics, 1988.

Harlan, David Craig. *The Degradation of American History*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

Hobsbawm, Eric J. *The Age of Extremes*, 1914 - 91. London: Michael Joseph, 1994.

Poirier, Richard. *The Renewal of Literature: Emersonian Reflections*. New York: Random House, 1987.

Rorty, Richard. *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1998.



Scarry, Elaine. *On Beauty and Being Just*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999.

Spitzer, Leo. "Linguistics and Literary History." In *Linguistics and Literary History: Essays in Stylistics*, by Leo Spitzer, I-39. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1948.

Chapter 4

Auerbach, Erich. "Epilegomenon zu Mimesis." *Romanishe Forscungen* 65 (1953).

-"Figura." In *Scenes From the Drama of European Literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

- *Dante: Poet of the Secular World*. Chicago: University of Chicago Press, 1961.

- "*Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*. Trans. Ralph Manheim. Princeton, N.J.,: Princeton University Press, 1993.

- *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*. Trans. Willard R. Trask, intro. Edward Said. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2003.

- "Philologie der Weltliteratur." Trans. Edward Said and Maire Said. *Centennial Review 13* (1969).

Green, Geoffrey. *Literary Criticism and the Structures of History: Erich Auerbach and Leo Spitzer*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1982.

Lowry, Nelson, Jr. "Erich Auerbach: Memoir of a Scholar." *Yale Review 69,* no. 2 (Winter 1980)

Vico, Giambattista. *The New Science of Giambattista Vico*. Trans. Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1984.

Chapter 5

Bourdieu, Pierre. *The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society*. Cambridge: Polity Press, 1999.



Brennan, Timothy. *At Home in the World: Cosmopolitanism Now*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997.

Casanova, Pascal. *La republique mondiale des lettres*. Paris: Seuil, 1999.

Crozier, Michel, Samuel P. Huntington, and Joji Watanuki. *The Crisis of Democracy*. New York: New York University Press, 1975.

Dezalay, Yves, and Bryant G. Garth. Dealing in Virtue: *International Commercial Arbitra tion and the Construction of a Transnational Legal Order*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

- "L'impérialisme de la vertu." *Le monde diplomatique (May 2000*). Available from http: //www.monde-diplomatique.fr/2000/05/.

Lazarus, Neil. *Nationalism and Cultural Practice in the Postcolonial World*. New York: Cambridge University Press, 1999.

Philipps, Adam. *Darwin's Worms*. New York: Basic Books, 2000.

Robbins, Bruce. *Feeling Global: Internationalism in Distress*. New York: NYU Press, 1999.

Williams, Raymond. *A Vocabulary of Culture and Society*. New York: Oxford University press, 1976.



هذا الكتاب هو وصية إدوارد سعيد.

جمع موادّه ونقّحها ودفع بملزماته للطبع، ثم وضع قلمه وغادرنا قبل أن ينتظر النشر.

هنا تتكثّف الأوجه المتعدّدة والمتكاملة لشخصيةٍ فذّةٍ من أبرز الشخصيات الثقافية في عصرنا: الأستاذ الجامعي، الذي لا يفاخر إلّا بالتعليم مهنةً له، والناقد الثاقب والرؤيوي معاً، والمثقف الذي يجهر بالحقيقة والحقّ في وجه السلطات، والناشط السياسي الذي جهد- حتى الرمق الأخير- لتخيّل الحلول والوسائل من أجل انتصار قضية شعبه الفلسطيني وقضايا الحرية والعدالة عبر العالم.

يعرض إدوارد سعيد في المحاضرات الخمس التي يضمّها الكتابُ خلاصةَ تطوّره الفكري والأدبي وقد تأوّج في التزامه الفكرَ الأنسنيّ بمنهجه العلماني التقدّمي.

إلى هذا، يمارس «القراءة المقرّبة» للعشرات من الأعمال، بما فيها كتاب **محاكاة** لإريش آوِرْباخ، أبرز سِفْرٍ في النقد الأدبي المعاصر، ليسلّمنا آخر تأمّلاته في ذلك الفعل الذي سحره طوال حياته: الكتابة.

إدوارد سعيد (١٩٣٥-٢٠٠٣): ولد في القدس، ونشأ في القاهرة، وعاش في نيويورك، ودفن في لبنان.

تصميم الغلاف: حاتم الامام

خط الغلاف: رائد ياسين



دار الآداب

هاتف ٨٠٣٧٧٨- ٨٦١٦٣٣

ص.ب. ١١-٤١٢٣ بيروت